

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
CAMPUS PROF. JOSÉ ALOÍSIO DE CAMPOS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM LETRAS
PPGL**

ARIENE BRAZ PALMEIRA

***A CONFEDERAÇÃO DOS TAMOIOS E OS TIMBIRAS:*
HISTORICIDADE DO ÍNDIO BRASILEIRO**

**São Cristóvão
2017**

ARIENE BRAZ PALMEIRA

A CONFEDERAÇÃO DOS TAMOIOS E OS TIMBIRAS:
HISTORICIDADE DO ÍNDIO BRASILEIRO

Orientadora: Profa. Dra. Christina Bielinski Ramalho.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Sergipe para obtenção do título de Mestra em Letras, na área de Estudos Literários.

São Cristóvão
2017

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

Palmeira, Ariene Braz
P172c A confederação dos Tamoios e Os Timbiras : historicidade do
 índio brasileiro / Ariene Braz Palmeira ; orientadora, Christina
 Bielinski Ramalho.– São Cristóvão, SE, 2017.
 80 f.

 Dissertação (mestrado em Letras) – Universidade Federal de
 Sergipe, 2017.

 1. Literatura brasileira – História e crítica. 2. Índios na
 literatura. 3. Antropologia. 4. Araguaia, Domingos José Gonçalves
 de Magalhães, Visconde de, 1811-1882. A confederação dos
 Tamoios. 5. Dias, Gonçalves, 1823-1864. Os Timbiras. I. Ramalho,
 Christina Bielinski, orient. II. Título.

CDU 821.134.3(81).09

SUMÁRIO

Resumo	4
1. Introdução.....	5
1.1 Considerações sobre o gênero épico.....	7
2. O índio brasileiro à luz da antropologia.....	13
3. Estudo épico-antropológico de <i>Os timbiras</i>	29
4. Estudo épico-antropológico de <i>A confederação dos tamoios</i>	37
5. Reflexões em torno da imagem do índio romântico.....	50
Considerações Finais	71
ANEXO	76
Tabela – vocabulário indígena.....	76

RESUMO

Este trabalho pretende realçar algumas considerações acerca da representação da história indígena em duas obras épicas indianistas brasileiras, com foco, sobretudo, na resistência dos indígenas ao processo de colonização. De forma sintética, são alguns os pontos de vista em relação ao índio brasileiro: nos séculos XVI, XVII e XVIII, os índios constituíam um povo selvagem e pagão a ser catequisado e convertido; no século XIX, a partir da filosofia moral europeia, ou eram bons selvagens, quando se submetiam à colonização, ou abomináveis antropófagos, quando a ela resistiam. Ainda no século XIX, quase extintos, foram literária e artisticamente tomados como os símbolos nobres do Brasil independente. Hoje eles são ora os puros paladinos da natureza ora os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia. Diante desse quadro contrastante, este trabalho procura, através da leitura crítica dos poemas épicos *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães, e *Os Timbiras* (1857), de Gonçalves Dias, realizar um estudo das personagens indígenas presentes nessas epopeias sob a perspectiva literária, histórica e antropológica. Ao final, o que deve ficar claro é que a atual posição especial dos índios na sociedade brasileira lhes advém de seus direitos históricos nesta terra: direitos constantemente desrespeitados, inclusive no âmbito das representações literárias, mas essenciais para sua defesa e para que tenham acesso verdadeiro a uma cidadania da qual podem ser excluídos. Assim, destacamos que as obras literárias selecionadas contribuem de maneira significativa para explorarmos as relações interculturais entre texto e sociedade. Isto é, discorreremos acerca da importância de investigações de obras épicas que tratem do indianismo no Brasil, pois esse campo de pesquisa corrobora com a desconstrução de representações parciais da história pelo viés literário, ainda que não desmereçamos a importância do gênero épico como forma de circulação de aspectos culturais, míticos, históricos e estéticos, que as obras épicas nos permitem revisitar. A base teórica e crítica utilizada tem, como principais fontes: Ana Piñón, Anazildo Vasconcelos da Silva, Christina Ramalho, Danilo Zioni Ferreti, Maria Helena Rouanet, Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Paulo Funari, , Ronaldo Vainfas, Saulo Neiva e Wilson Martins.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Epopeia brasileira; Indígena brasileiro; Indianismo.

1. INTRODUÇÃO

Investigar o processo de colonização através de uma obra literária distanciada no tempo dos fatos históricos referenciados não é tarefa fácil, tendo em vista que, por exemplo, as obras literárias indianistas do século XIX, configuradas pela concepção literária romântica, revelam, ao mesmo tempo, um caráter “nacionalista determinado pela busca das raízes da nacionalidade no passado histórico” (SILVA, 2007, p. 122) e contaminações evidentes de um pensamento secular devedor de filosofias europeias que se distanciam da realidade vivida no Brasil durante o período colonial.

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama o “encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. No Brasil, conseguiram reduzir a população que estava na casa dos milhões em 1500 aos pouco mais de 200 mil índios do século XXI (CUNHA, 1992, p. 12). Na segunda metade do século XIX, época do triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução. Desde que supostamente foi descoberto o Brasil, aqui já havia habitantes, os índios. Portanto, “não houve uma ‘descoberta’, no sentido exato do termo e sim um encontro de culturas diferentes: a europeia e a americana” (MONIZ, 1994, p. 11). Os índios possuem costumes diferentes, e a Coroa Portuguesa rapidamente deu um jeito de acabar com seu modo de vida catequizando-os. Costumes esses que mesmo após a catequização indígena não foram apagados da história dos índios no Brasil. Ainda é possível conhecer aldeias indígenas, principalmente na Amazônia, onde se encontra a maior reserva florestal e indígena do país.

Particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem, no entanto, garantir o aprovisionamento. Aldear os índios, ou seja, reuni-los e sedentarizá-los, sob governo missionário ou leigo, era prática antiga, iniciada em meados do século XVI. Depois, a tutela passa a ser o instrumento da missão civilizadora, uma proteção concedida a essas “grandes crianças” até que elas cresçam e venham a ser “como nós”. Ou seja, respeita-se o índio como homem, mas exige-se que se despoje de sua condição étnica e específica (CUNHA, 1992, p.13). A perda da diversidade cultural e a acentuação das micro diferenças que definem a identidade étnica estão, de modo paradoxo, presentes no

fracionamento étnico ao lado da homogeneização cultural. Portanto, o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama cobria provavelmente o território como um todo.

Outro aspecto recorrente na questão indígena é que se procuravam semelhanças e continuidades, ou seja, cogitavam se os índios seriam humanos. Os textos em geral não põem essa humanidade em dúvida, mas, apenas com os conceitos do Novo Mundo, é que se descobre também uma Nova Humanidade. Embora tenha sido constatada a sua identidade como humana, os índios enfrentaram diversas barreiras para conseguirem inserir-se na economia Divina, o que implica estar inserido na genealogia dos povos (CUNHA, 1992).

Ao serem “descobertos”, os índios foram vistos como estranhos, até suas crenças foram subjugadas. Segundo Ronaldo Vainfas, os índios foram considerados idólatras e “não resta dúvida de que foram os espanhóis os maiores demonizadores da alteridade ameríndia dentre todos os europeus que sobre ela escreveram. Demonizaram-na através de palavras, imagens, e práticas associadas [...] a um conceito específico: idolatria” (1995, p. 23). Nesse ínterim, completa o estudioso, os europeus se viram diante do “dilema de reconhecer o outro e afirmar o ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização” (VAINFAS, 1995, p. 23).

Sem fé, mas crédulos. Foi dessa forma que os jesuítas impuseram aos índios uma extrema e contraditória credulidade. No fundo, a fé é a forma centralizada da crença, excludente e ciumenta. A carência de fé, de lei, de rei e de razão política não é senão Avatares de uma mesma ausência de jugo, de um nomadismo ideológico que faz *pendant* a atomização política (CUNHA, 1992, p. 12).

Muito se discute que, à parte da sociedade nacional, índio é quem pertence a uma dessas comunidades indígenas e é por ela reconhecido. A definição de índio ou silvícola, contida no artigo 3º da Lei nº 6.001, de 19/12/1973, o chamado “Estatuto do Índio”, incorporou a noção de que o fundamental na definição do índio é considerar-se e ser considerado como tal. Sabemos, nesse contexto, que a questão da humanidade dos índios se coloca pela primeira vez no século XIX, embora o “século XVI jamais duvidara de que se tratava de homens e mulheres. Mas o cientificismo do século XIX está preocupado em demarcar claramente os antropoides dos humanos, e a linha de demarcação é sujeita a controvérsias” (CUNHA, 1992, p. 134). Isso mostra

que a condição de subalterno a que o índio estava subordinado corroborou com velhas performances preconceituosas de identificação social para legitimar a sua verdadeira identidade. Prova disso é que, no século XIX, os índios foram subdivididos “em “bravos” e “domésticos”, terminologia que não deixa dúvida quanto à ideia subjacente de animalidade e errância” (CUNHA, 1992, p. 136).

O presente trabalho busca explorar as vastas contribuições da proposta político- social contida na poética de Gonçalves de Magalhães. Além disso, é evidente que seu estudo centrado no indígena como elemento fundamental na busca de configuração simbólica do nacional ampliou os estudos da história desse elemento tão essencial para o entendimento da nossa nacionalidade. O recurso à épica revela o desejo de enraizamento e edificação da nacionalidade; entretanto, recorrer à épica denota as dificuldades que se oferecem a quem pretende realizar o referido desejo.

Diante disso, o trabalho em curso se dispõe a refletir em torno das questões supracitadas sob a perspectiva antropológica, além de realizar uma abordagem sintética dos aspectos épicos das obras *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães e *Os Timbiras* (1857) de Gonçalves Dias que constitui o *corpus*.

1.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O GÊNERO ÉPICO

O gênero épico sofreu críticas que o propagaram como um gênero esgotado no século XVIII. Porém, diversos teóricos comprovam através dos seus estudos que esse gênero sobrevive, prova disso é a presença de inúmeras obras épicas existentes no mundo. Como afirma Ramalho, “a pluralidade de produções épicas do próprio século XIX e dos séculos seguintes contraria essa visão e demonstra que, renovado, o épico permanece vivo, restando à crítica buscar novas orientações teóricas para compreender suas transformações” (2014, p. 2).

Como destacou Costa Lima (1984), não era apenas o primado da observação que aproximava as poéticas romântica e realista no Brasil; a presença do exotismo reunia sob uma mesma rubrica as tentativas de fundação da nacionalidade literária. Fosse sob o óculo da paisagem genética, fosse sob a lente da paisagem

cientificamente informada, a determinação do "ser" nacional constituía-se, apenas e tão-somente, em ocasião para sua negação e sacrifício. (p. 79). O resultado da operação do tropo exótico revelava-se no enterro católico da matriz indígena da nacionalidade; ou ainda na fala de Ceci, a heroína d' *O Guarani*, para quem Peri permaneceria sempre um selvagem - a despeito do sacrifício de sua identidade; ou, enfim, nos simulacros denunciados por Sílvio Romero. Eis o segundo movimento pré-figurativo característico da retórica nacionalista oitocentista. Este movimento que aqui "se denominou tropo exótico produz a ruína da própria paisagem desenhada pelo movimento anterior, fosse ela a do indígena ou a do mestiço". Com efeito, o desenho da paisagem só ganha sentido no momento em que é negado, em que é sacrificado. (Idem, p. 93)

As obras *corpus* ladeadas por *A Lágrima de um Caeté* (1849), de Nísia Floresta, e *Anchieta ou o Evangelho nas Selvas* (1875), de Fagundes Varela, revelam a importância da epopeia em meio à tradição épica indianista e permitem que o estudo sobre o gênero épico seja aprofundado e ganhe materialidade através do exercício da análise literária. Nesse sentido, percebemos o quanto é imprescindível ampliar o nosso conhecimento teórico sobre o épico, mas também observar como sua evolução perpassou os tempos e se inscreveu na história. Conforme Aristóteles, "na epopeia [...], é possível mostrar conjuntamente vários acontecimentos simultâneos, os quais se estiverem bem conexos com o assunto, o tornam mais grandioso" (2003, p. 85).

Pesquisar obras épicas que tratem do indianismo no Brasil corrobora com a valorização do gênero, não apenas pelo viés literário, mas também, para a compreensão de sua importância como forma de circulação de aspectos culturais, míticos, históricos e estéticos, além da configuração do imaginário brasileiro através dos tempos que se pode recolher da observação e da análise dessas obras.

A produção dessa pesquisa justifica-se, portanto, pela importância do estudo dessas obras épicas românticas como registro das representações da questão de formação da identidade nacional, devido à representação do índio, mas também pela renovação do gênero épico, principalmente na época romântica. É de suma importância se estudar a representação indígena e perceber a poesia épica como transmissora e divulgadora de registros culturais e observar ainda de que forma essa abordagem foi feita, se a partir de uma visão estereotipada da identidade nacional ou a se parte de um olhar "de dentro", que busca trazer novas perspectivas sobre essa

expressão cultural. Uma vez que a poesia épica pode ser vista como transmissora e divulgadora de registros culturais e se compromete com “determinada leitura do registro histórico e com a veiculação de imagens míticas igualmente marcadas por um recorte simbólico específico” (RAMALHO & SILVA, 2007, p. 178).

Como o foco deste trabalho também se volta para a investigação dos referentes míticos presentes no *corpus* supracitado, bem como para o dimensionamento da representação do indígena no processo de formação identitária do Brasil, verificaremos a seleção de personagens históricos ou míticos, na medida em que “a dimensão mítica da representação do passado encenada nesses poemas épicos é contrabalançada por uma dimensão autobiográfica de natureza forçosamente subjetiva. Esses poemas, portanto, não se caracterizam totalmente pela preocupação com a objetividade” (NEIVA, 2009, p. 132).

Nesse ínterim, para as abordagens críticas da produção teórica apresentada e a dos poemas em questão, recorreremos também a Castello (2004), Veríssimo (1969) e Cassiano Ricardo (1986), dentre outros, os quais serviram como base para reflexões sobre o indianismo nas obras. De outro lado, serão tomados os conceitos de Ramalho e Silva (2007) e Ramalho (2013) no que concerne à análise dos poemas como representação épica.

Um dado sócio histórico relacionado ao Romantismo diz respeito a que, durante o período colonial, a produção literária brasileira estava voltada para a imitação do que vigorava na Europa. Com a independência do Brasil em 1822, houve a necessidade de se criar um passado identitário. Segundo Castello, em “virtude da escassez da bibliografia crítica e histórica”, os poetas tinham “dificuldade de elaboração da história da literatura do Brasil”, mas também ressalta que eles “imitavam os modelos sugeridos pelas literaturas europeias” porque assim preferiam (Magalhães *apud* CASTELLO, 2004, p. 194).

Assim, coube à Literatura o papel de exprimir o anseio patriótico juntamente com o sentimento antilusista que nos reprimia e a preocupação de reconhecer raízes nativas de tradições e valores nacionais. Durante o período colonial, a imagem que a Literatura elaborava era fundamentalmente descritiva. No entanto, as obras épicas de Santa Rita Durão e Basílio da Gama já assinalavam o registro do indígena brasileiro como um referente básico na recuperação de nossa história. Em *O Uruguai*, por exemplo, a força dessa representação faz, inclusive, com que o pretense heroísmo do

personagem português Gomes Freire de Andrade seja simbolicamente suplantado pelas figuras de Sepé, Cacambo e Lindoia, e com que o genocídio deflagrado pela Guerra Guaranítica tivesse mais relevo do que propriamente os méritos portugueses.

Pode-se afirmar que, no caso brasileiro, a construção nacional, após a Independência, é uma das tarefas essenciais que a cidade letrada toma para si. Nesse sentido, entre os recursos amealhados para a consecução dessa tarefa se encontram a produção literária de caráter fundacional, a edição de antologias e histórias literárias e, finalmente, a elaboração de histórias nacionais. No caso específico da produção ficcional, é possível encontrar a prevalência de uma retórica nacionalista que, a despeito das diferenças entre as poéticas que mobilizaram a cidade letrada oitocentista- romantismo e realismo/naturalismo- se estruturava em torno do que aqui se denominou tropo exótico. A operação exótica permite a imbricação entre ser nacional e "dever ser" civilizado. O enredo das narrativas nacionais produzidas no interior da cidade letrada é elaborado consoante com uma concepção fatalista, que outorga ao tempo histórico um sentido e uma produtividade próprios: a realização do destino nacional. (SANTIAGO, 1982, p. 21).

No século XIX a adoção da estética literária proposta por Fernand Denis, baseada na descrição pitoresca, levou escritores como Machado de Assis a responderem a pesadas críticas pela ausência do "Brasil" em sua obra, obstruindo a recepção, tanto nacional quanto internacional, daquele que seria considerado o maior escritor brasileiro de todos os tempos. É célebre a polêmica surgida entre Sílvio Romero e Machado, exatamente pela suposta ausência de "brasilidade" nos romances de Machado, as mentes dos leitores brasileiros estavam acostumadas a encontrarem essa "brasilidade" de maneira gratuita e aparente nas descrições das florestas luxuriantes e dos índios e seus costumes exóticos. Respondendo a essas críticas e tentando oferecer um novo paradigma estético literário Machado publica seu "Instinto de Nacionalidade", onde procura demonstrar que "é possível produzir uma literatura brasileira e nacionalista sem se ater às descrições de aspectos exóticos do país" (DENIS *apud* SANTIAGO, 1982, p. 36).

Com o advento do Romantismo, o índio passa a ser apontado como o elemento mais legítimo da formação do Brasil, em oposição a injustiças e menosprezo que lhe devorava o elemento estrangeiro como assinala Castello (2004). Sendo assim, o índio torna-se "elemento *sine qua non*" (RICARDO, 1986, p. 75), no momento em que os

navegantes portugueses revelavam ao mundo a criatura humana até então desconhecida.

No Romantismo, todos os poetas indianistas falaram sobre o índio por estudo ou propósito, mas, como aponta o estudioso Veríssimo (1969), Gonçalves Dias falava por “vocação”, e nenhum outro poeta brasileiro, em prosa ou em verso, revelou o sentimento do índio e do que lhe formava a feição própria, além disso, e que nenhum poeta teve em grau esse sentimento que pudesse ser comparado ao de Gonçalves Dias (*Idem*, p. 167).

O trabalho em curso também se dispõe a refletir em torno do surgimento das primeiras populações da América (os Ameríndios), como foram as suas relações com os invasores e a assimilação entre culturas tão diferentes. Como esse contato reduziu drasticamente as populações indígenas através de novas doenças, os trabalhos escravos exercidos por estes e quais são as políticas indígenas e indigenistas nos dias atuais. A obra “História dos Índios no Brasil”, de Manuela Cunha (1992), nos leva a repensar a história ou a etnografia das primeiras populações existentes no “novo mundo”.

Porém, de acordo com o estudioso César (1978), “nunca o Indianismo tivera, antes dele, advogado mais apaixonado”. Uma vez que, “trinta anos antes de Gonçalves de Magalhães (1811-1882), com a sua alograda tentativa indianista d’A *Confederação dos Tamoios* (1856), antes do brasilianismo hirsuto de Araújo Porto-Alegre (1864-1879), e, notadamente, antes de Gonçalves Dias (1823-1864) e de Alencar (1829-1877), o “ardor com que se exprimiu Denis, acerca das responsabilidades do brasileiro, em face de sua literatura jovem, teve relevo e consequência consideráveis” (CÉSAR, p. 33).

No que tange também como exemplo, à obra *Anchieta ou O evangelho nas selvas*,

em termos de vínculos com a épica brasileira e o romantismo, tem-se marcas do Indianismo que integra os primeiros habitantes do Brasil à natureza pátria. O poema, contudo, por sua concepção religiosa e não guerreira, não problematiza questões densas como os conflitos da colonização e os conflitos intertribais, ainda que um episódio bélico seja sugerido e referenciado. A emulação da épica romântica se constata, entre outros, na invocação a Gonçalves Dias e na alusão à identidade heroica nacional na visão profética do herói. Outro aspecto importante de inclusão da obra na épica romântica está no relato profético, que fecha a epopeia de Varela e confere ao herói Anchieta o ingresso definitivo no plano maravilhoso (RAMALHO, 2014, p. 3).

Ao objetivo principal deste trabalho, somamos: estudar as representações do imaginário passíveis de serem encontradas na poesia épica, bem como estudar a presença do épico no Brasil; definir os aspectos que constituem os textos informativos sobre os poemas épicos, levando em consideração valores culturais, estéticos, históricos e míticos; caracterizar a matéria épica desenvolvida nos poemas e o plano literário das obras; investigar os referentes históricos e míticos presentes nas obras; dimensionar o modo como a nacionalidade brasileira é apresentada nas obras, bem como a importância do gênero épico como transmissor e divulgador dos registros culturais de uma nação.

Para cumprir os propósitos aqui descritos e atender ao desejo de provar que há muito a ser considerado em termos de resgate histórico da presença indígena no Brasil a partir do olhar da literatura épica indianista, dividimos esta abordagem em cinco capítulos.

No capítulo intitulado “O índio brasileiro à luz da antropologia”, fazemos uso da contribuição de Manuela Carneiro da Cunha que, em *História dos Índios no Brasil* (1992), discorre, com detalhes estatísticos, geográficos-espaciais e históricos, sobre a presença indígena no território brasileiro. Também nesse capítulo são levadas em consideração reflexões de Ronaldo Vainfas e Wilson Martins.

Nos capítulos 3 e 4, “Estudo épico-antropológico de *A confederação dos tamoios*” e “Estudo épico-antropológico de *Os timbiras*”, somamos dois vieses críticos: o que leva em consideração aspectos diretamente relacionados ao gênero épico no Romantismo e o que reflete sobre o texto a partir do dado antropológico. Nesses capítulos, voltamo-nos às contribuições teóricas de Neiva, Ramalho e Silva sobre o gênero épico; trazemos à luz alguns comentários extraídos de leituras críticas ou historiográficas das duas obras (CANDIDO, CASTELLO e COUTINHO) e tecemos um paralelo com as reflexões do capítulo 2.

No capítulo 5, munidos das reflexões anteriores, revisitamos a imagem do índio romântico e estabelecemos um paralelo com a realidade do índio brasileiro hoje. Para tanto, reportamo-nos aos pensamentos de Wilson Martins e Danilo Zioni Ferreti, Fernand Denis, Maria Helena Rouanet e retomamos considerações de Candido, Castello, Coutinho e Cunha.

2. O ÍNDIO BRASILEIRO À LUZ DA ANTROPOLOGIA

O exacerbamento das guerras indígenas, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeias eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes, a exploração do trabalho indígena, “a falta de imunidade devido a seu isolamento”, além disso, “outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais” pesaram decisivamente na dizimação dos índios (CUNHA, 1992, p. 13). Segundo a estudiosa Manuela Carneiro da Cunha, durante o primeiro meio século, os índios foram, sobretudo, parceiros comerciais dos europeus, trocavam feitorias costeiras por foices, machados e facas, o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas como papagaios e macacos. Com o primeiro governo geral do Brasil, a Colônia se instalou como tal e as relações alteraram-se, não eram mais parceiros para escambo que desejavam os colonos, mas mão de obra para as empresas coloniais que incluíam a própria reprodução da mão de obra, na forma de canoeiros e soldados para apresamento de mais índios (p. 13).

Durante um breve período de dois anos (7 de junho de 1755 a 3 de maio de 1757), o marquês de Pombal concede aos índios autonomia total, no que ele entende como sua emancipação dos jesuítas. Desde Pombal, uma retórica mais secular de “civilização” vinha se agregando à da catequização. E “civilizar” era submeter às leis e obrigar ao trabalho. Ora, dizia-se que os índios eram recalcitrantes ao trabalho, que fugiam com facilidade das aldeias e se refugiavam nas matas. Tomar-lhes as terras seria então uma maneira de cortar-lhes a retirada (CUNHA, 1992, p. 14).

D. João VI, recém-chegado ao Brasil, desencadeou uma guerra ofensiva contra os genericamente chamados Botocudos, para liberar para a colonização o vale do rio Doce (ES) e os campos de Guarapuava (PR). Inaugurou também uma inédita franqueza no combate aos índios. Antes dele, ao longo de três séculos de colônia, a guerra aos índios fora sempre oficialmente dada como defensiva, sua sujeição como benéfica aos que se sujeitavam e as leis como interessadas no seu bem-estar geral, seu acesso à sociedade civil e ao cristianismo. Com José Bonifácio, a questão indígena torna a ser pensada dentro de um projeto político mais amplo. Trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-

los a um povo que se deseja criar. A partir de meados do século XIX a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas. Um século mais tarde, irá se deslocar novamente: do solo, passará para o subsolo indígena. No final do século XX, as terras indígenas e o usufruto exclusivo de seus recursos pelos índios gozavam de proteção constitucional. Para levantar o embargo legal sobre as terras indígenas, imaginou-se um expediente: era só emancipar os índios ditos aculturado. Na realidade, o que se tentava emancipar eram as terras, que seriam postas no mercado (CUNHA, 1992, p. 19).

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, se comportaram como verdadeiros donos desse território, passando a dar nomes aos lugares como se fosse virgem essa terra, nem se quer consideravam humanos os índios que desde sempre aqui viviam. “Só então quando o papa reitera em 1537, que são homens”. Desde então houve uma reformulação da mitologia cristã, fazendo com que os europeus repensassem a história da existência humana e os indígenas também tiveram de reelaborar seus mitos, incluindo os brancos neles. A história do contato não foi de forma pacífica, mas ela é vista como “atrito” entre dois povos diferentes. A partir daí foram surgindo várias teorias que tentaram explicar a origem desses “novos povos” (CUNHA, 1992, p. 21).

É inegável que o índio estava subordinado à condição de subalterno e isto corroborou com velhas performances preconceituosas de identificação social para legitimar a verdadeira identidade do índio. Prova disso é que, no século XIX, os índios foram subdivididos “em “bravos” e “domésticos”, terminologia que não deixa dúvida quanto à ideia subjacente de animalidade e errância” (CUNHA, 1992, p. 136). Nesse ínterim de repressão, Spivak traz à tona as palavras de Freud para defender que a “história de repressão produz uma sentença final [...] é uma história com uma origem dupla: uma escondida na amnésia da criança, a outra alojada em nosso passado arcaico, pressupondo, por implicação, um espaço pré-originário, no qual o ser humano e o animal não eram ainda diferenciados” (SPIVAK apud FREUD, 2010, p. 121).

Muitos nomes foram usados para se referirem aos primeiros habitantes do Brasil. Há quem os chamava de aborígenes, indígenas, nativos, dentre outros termos. Com o passar dos séculos e com a interação de nativos e colonizadores, o termo “índio” passou a ser usado como “um genérico, muitas vezes de forma pejorativa, mas

também com o devido orgulho por eles próprios”, conforme destaca FUNARI e PINÕN (2014, p. 19). Todavia,

em todo o continente americano, há maneiras muito variadas de definir quem seria índio. No Brasil, segundo estatísticas oficiais, a porcentagem de indígenas é muito baixa, menos de 1% da população, já que no ano 2000, 734 mil pessoas se definiam como índios (0,4%). Mas uma parte grande da população tem ascendência indígena. Já em países como o Paraguai ou a Guatemala, a maioria da população se define como indígena e fala línguas nativas, como o guarani e o maia, respectivamente. Contudo, mesmo nesses casos, os indígenas estão mesclados geneticamente com os colonizadores europeus, ainda que prevaleça a língua indígena, como ocorre no Paraguai, com 90 % de falantes do guarani – idioma oficial do país (FUNARI e PINÕN, 2014, p. 21).

No que diz respeito a presenças da história indígena, não há informações suficientes, na sua grande maioria ela é contada a partir da visão dos colonizadores. Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem, nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Portanto, é comum pensar a história indígena de forma enganosa e cair em certas armadilhas; segundo Manuela Carneiro da Cunha, “a maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo” o que leva a pensar em uma sociedade sem evolução, com suas culturas paradas no tempo (1994, p. 18). Isso resultaria, portanto, numa sociedade sem história e também sem estado por não apresentar uma forma hierárquica de se organizar. As mudanças históricas se transformam durante o tempo, por ser assim, a história indígena está presente de diferentes formas: quando alguns povos resistem ao contato e são obrigados a se refugiar, alguns se juntam a outros, fazendo com que apareçam novas culturas, surgindo novos jeitos de se reorganizarem.

Está presente na história indígena a ideia de “índios isolados” na qual se deve tomar cuidado ao usar esse termo, uma vez que, esses povos não estão necessariamente isolados, pois são muitos, na verdade, descendentes de povos que ao longo do tempo mantinham-se foragidos e já sabiam da existência e os perigos do contato com o homem branco. Além desse aspecto, também está presente na história a divisão étnica, ou seja, os vários povos de hoje são na verdade parte de uma sociedade indígena que abrangia o território brasileiro como um todo. O Artigo 4º do Estatuto do Índio apresenta três tipos de divisões comuns entre os índios, são eles: I

- Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

Outro aspecto também constante no que se refere à história indígena é a relação dos homens com a natureza, onde se procura explicar a existência das populações indígenas por meio desta. Mas elas são o que são hoje, pela própria história e não pela natureza.

Outro fator que incidiu sobre a circularidade cultural das imagens míticas indígenas foi a adequação e a simbiose que manifestações étnico-regionais indígenas sofreram a partir do contato com a experiência cultural branca e negra. Muitas manifestações míticas que circulam culturalmente com o título de “indígenas” são, na verdade, produtos híbridos resultantes da imposição colonialista de integrar visões de mundo divergentes a partir de uma ótica predominante.

Entretanto, estudos históricos relativamente recentes têm chegado a alguns fatos culturais que remontam às origens de interpenetrações mítico-religiosas no espaço colonial brasileiro. Creio que fazer uso de um exemplo desse tipo de estudo ilustrará a distância que separa um enfoque cultural mais profundo e o que a tradição “folclórica” relaciona como “mitos indígenas”. Ronaldo Vainfas, em *A heresia dos índios* (1995), aponta no fenômeno intitulado “santidades ameríndias” uma prática mítico-religiosa que sintetiza a “máxima resistência indígena ao colonialismo lusitano do século XVI”. Esse caráter de resistência relaciona-se à escravização a que eram submetidos os brancos que aderiam à santidade ameríndia e à atividade migratória de milhares de índios, chefiada por caraíbas que visavam a, no percurso litoral-interior, alcançar a Terra Sem Mal, ou terra da imortalidade. Essas migrações, por seu caráter simbólico, geraram mitos de natureza semântica identificada com a criação, a imortalidade, a predestinação, a purificação, a punição e a transgressão, ou seja, gerou mitos heroicos. (p. 36).

Nesse aspecto, Vainfas alude à imagem mítica exemplar do caraíba Yaguaporo, da “região do Paraná e do Uruguai, que dizia ter criado o céu e a terra, além de ser soberano da vida e da morte, capaz de produzir chuva e sol à vontade” Caraíbas como Yaguaporo pregavam a poligamia, a antropofagia, a não-submissão ao trabalho braçal, entre outros. Embora os jesuítas tenham tentado, em oposição aos caraíbas, provar que as “santidades” verdadeiras eram aquelas relacionadas ao verdadeiro Pajé-Guaçu, Jesus Cristo, a confusão entre o divino e o demoníaco promoveu uma interpenetração simbólica e ritualística, geradora do hibridismo das santidades ameríndias. (VAINFAS, 1995, p. 37).

Aos poucos, as “verdades caraíbas” confundiam-se às “verdades cristãs” e os movimentos de resistência indígena perdiam força pela assimilação e aculturação. Vainfas enumera alguns rituais relacionados às “idolatrias indígenas” descritos por colonizadores, jesuítas e estrangeiros do século XVI como rituais demoníacos — daí se chamar essa perspectiva de “demonizadora”. Contudo, como o próprio Vainfas observa mesmo as idolatrias indígenas foram atingidas pelo processo de *disjunção cultural* gerado pelo colonialismo. (1995, p. 51).

Ainda que, para os colonizadores europeus, as idolatrias indígenas representassem “cultos demoníacos”, muitas vezes foi necessário ao colonizador recorrer à compilação de procedimentos híbridos como forma de exercer, mais sutilmente, influência cristã sobre os índios. A presença dessas pseudo-idolatrias somadas a elementos de feição cristã caracterizaram o hibridismo cultural da religiosidade colonial brasileira. Além das injunções colonialistas, essa mistura, diversas vezes, escapou ao controle dos colonizadores, e o que seria apenas um mascaramento dos reais interesses políticos, econômicos e religiosos de dominação, ganhou cunho de mito e certa tradição, na qual, inclusive, mesmo alguns portugueses encaixavam-se.

Analisando a Santidade de Jaguaribe, localizada no sul do Recôncavo Baiano, exterminada e devassada pelo Santo Ofício, Vainfas reconstitui o mito heroico tupi representado por Tamandaré, ancestral dos tupinambás, que, do alto de uma palmeira alta, sobreviveu ao dilúvio ordenado por Sumé (ou Maire-Monan), seu pai. Remontando a esse mito, foi, curiosamente, na localidade de “Palmeiras Compridas”, que se instalou a Santidade de Jaguaripe, chefiada pelo caraíba Antônio, meio tupi,

meio cristão, conforme a classificação proposta por Vainfas (1995). A comunidade reunida por Antônio era mista, o que denota a hibridismo religioso, pois abrigava tupis, tupinambás, mamelucos e alguns africanos. A interferência do português escravagista e dono de engenho Fernão Cabral deu novos rumos à Santidade, pois aproximou colonizadores dos rituais já híbridos indígenas. Além de demonstrar a tenacidade da resistência sociocultural indígena, a complexidade do processo de aculturação e o triunfo do colonialismo escravocrata, o estudo da santidade permite perceber, com nitidez, a fluidez das fronteiras culturais de nosso primeiro século: os aldeamentos se misturavam com os engenhos; a floresta com a lavoura; os mamelucos com jesuítas e caraíbas disputando todos os monopólios da santidade... A prevalecer sobre todas as interpenetrações, relembro a colonização cristã em língua tupi, matéria-prima na qual se moldou a heresia do trópico, a idolatria luso-brasileira dos tupinambás.

No entanto, os rumos da Santidade de Jaguaribe, que, após perseguição do Santo Ofício, fragmentou-se, ficou sem o líder Antônio e instalou-se em parte nos domínios de Fernão Cabral que tinha interesses próprios na relação com a santidade, pois era inimigo dos jesuítas e dos aimorés, detestava missas, era afeito a práticas sexuais sodomitas e violentas, sequestrava índios, constrangia mulheres casadas, torturava negros, denotam que as interpenetrações entre imagens míticas indígenas, africanas e cristãs sofriam interferência das mais inusitadas. (VAINFAS, 1995, p. 189).

O estudioso Vainfas acrescenta que a descrição da igreja de Jaguaribe, ou “tupigar”, e de seus rituais reúne índices contundentes do hibridismo: a presença da cruz, de candeias acesas, de cadeiras de um pau só para confissão das mulheres, de instrumentos musicais, de rosários, tocheiros de pau, pia batismal, a prática do “rebatismo” como modo de eliminar os efeitos do batismo cristão, o uso da “água benta”, a defumação, o transe físico provocado pela erva-santa, as danças, os gritos, a reza do “Pai-Nosso” e da “Ave-Maria”, o uso de nomes de batismo como “Jesus” e “Maria”, danças em torno do ídolo de pedra, o “Tupanasu”, “adornado com nariz, cabelos, olhos e boca”. Paradoxalmente, a Santidade, movimento anticristão, tomava como ídolo-deus uma imagem mítica fabricada pelos cristãos. O verdadeiro intuito de Fernão Cabral veio à tona quando ele se fez chamar “Tupã” pelos membros da Santidade que, na ocasião, já reunia portugueses por ele autorizados a frequentar a igreja de Jaguaribe. A Santidade de Jaguaribe foi dizimada, mas as atitudes inusitadas

de Fernão Cabral, todavia, contribuíram para que o fenômeno fosse documentado com detalhes de valor inestimável para a História do Brasil e os Estudos Culturais (1995, p. 95).

Vainfas conclui: Enfim, os brancos: cristãos-velhos e cristãos-novos; católicos e quem sabe “judaizantes”; homens e mulheres de Portugal. Até para os jesuítas a fronteira entre Deus e o diabo podia ser de fato fluida, a ponto de os “soldados de Cristo” chamarem uma idolatria tupi de santidade. Entre as mais conhecidas estão as figuras de Anhangá, Araci ou Mãe-do-dia, Boiúna, Boitatá, o Boto, Ceuci, Ci ou Mãe-das-coisas, Cobra Grande e Cobra Norato, Cuca, Curupira, Caipora, Guaraci, Iara, Icamíabas, Jaci, Jurupari, Kerpimanha ou Mãe dos-sonhos, Mãe-do-ouro, Mãe-do-mato, Mãe-do-fogo, Mãe-da-pestes, Rudá, Saci, Tupana ou Tupã e Uirapuru. Todas essas figuras circulam, entretanto, e principalmente nos chamados grandes centros culturais urbanos brasileiros, desvinculadas de suas especificadas étnicas e regionais. Já o mito tupi-guarani da busca pela Terra Sem Mal (*yvy maraey*), identificado pelo alemão Kurt Nimuendaju, em 1910, e mesmo as santidades míticas não integram esse repertório (1995, p. 109).

Tendo em vista que, ao serem “descobertos”, os índios foram vistos como estranhos, até suas crenças foram subjugadas. Segundo Ronaldo Vainfas (1995), os índios foram considerados idólatras e “não resta dúvida de que foram os espanhóis os maiores demonizadores da alteridade ameríndia dentre todos os europeus que sobre ela escreveram. Demonizaram-na através de palavras, imagens, e práticas associadas [...] a um conceito específico: idolatria” (p. 23). Nesse ínterim, completa o estudioso, os europeus se viram diante do “dilema de reconhecer o outro e afirmar o ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização” (VAINFAS, 1995, p. 23). Este mesmo estudioso esclarece que o conceito de “idolatria” remonta da longa tradição hebraico-cristã. Segundo ele, o Antigo Testamento já discriminava como “idolatrias” as práticas de gentios que cultuavam ídolos diversos por não conhecerem Jeová, o único Deus. A idolatria relacionava-se, portanto, ao comportamento primitivo, ignorante, obscuro. Além disso, é certo afirmar que

os europeus insistiram em considerar como falsa e enganosa a “santidade” que, no entender deles, os caríbas apregoavam de si mesmos; falsas e diabólicas

as cerimônias aparentemente santas em que se alimentavam os maracás. Mas não é menos certo que quase todos usaram a expressão santidade para qualificar o caraíba, o maracá e a própria “festa diabólica” dos índios, mormente os jesuítas, os mais apavorados com a multiplicação e a visibilidade da cerimônia. Usaram-na a tal ponto que, ao longo do século XVI, santidade e religião indígena acabariam sinônimos no vocabulário dos colonizadores (VAINFAS, 1995, p. 62).

Estudos revelam que no Brasil Colonial houve a legislação e a política da Coroa Portuguesa em defesa da situação dos índios, porém, a estudiosa Manuela Carneiro da Cunha qualifica essa “preocupação” como “contraditória, oscilante, hipócrita” (1992, p. 115). Assim, podemos ressaltar sua importância como uma “tradição intelectual e política” (JOHNSON, 2004, p. 19) e que também aborda o lado subjetivo das relações sociais. Além disso, por mais que uma pesquisa profunda busque as origens mais remotas da religiosidade e do misticismo indígenas brasileiros, a pluralidade étnica indígena, as injunções religiosas cristãs sustentadas pela filosofia religiosa medieval que identificava idolatria e demonolatria e as paradoxais interpenetrações culturais inviabilizam qualquer tipo de purismo. Porém, o cerne da questão não está “exatamente na impossibilidade de se chegar às constituições originárias, mas no velamento de pesquisas desse porte e a consequente inacessibilidade do povo e dos artistas às informações por elas recolhidas”, conforme aponta Ramalho (2013, p. 313).

Considerando a natureza brasileira “muito favorável aos desenvolvimentos do gênio”, e numa conclusão coerente com todo seu discurso de valorização do Novo Mundo frente ao Velho Mundo, Denis assegura que “se os poetas dessas regiões fitarem a natureza, se se penetrarem da grandeza que ela oferece, dentro de poucos anos serão iguais a nós, talvez nossos mestres”. Como proposto por Denis, no entanto, o retorno ao passado americano não deveria restringir-se à idealizada celebração da exótica natureza americana nem à pintura dos costumes indígenas anteriores ao contato com os adventícios da Europa (DENIS, 1978, p. 37).

Desta forma, estava Denis propondo a substituição do maravilhoso clássico pelo maravilhoso indígena. Além disso, vê-se aqui patente a idealização da bravura e destemor indígenas que passam a estarem sempre presentes não apenas na poesia indianista de Gonçalves Dias, mas também em todo o indianismo do período romântico. Além da bravura e do destemor, o francês percebe nos índios outra

característica: a simplicidade, que no caso, melhor seria considerada como a ingenuidade das credices que não lhes permitiu logo de início saberem dos propósitos destrutivos dos europeus: seus combates, seus sacrifícios, nossas conquistas, tudo apresenta aspecto esplendoroso. (DENIS, 1978. p. 37).

Consciente do ocorrido nos “três séculos de destruição” em que a “civilização destruiu lentamente” os povos indígenas, ele defende que os poetas não poderiam se furtar de lembrar os “erros do passado”, devendo resgatar em suas obras o momento trágico do encontro das duas raças, não endossando as ações de extermínio dos europeus colonizadores como fizeram os poetas épicos coloniais, mas sim se apiedando do sofrimento dos nativos da América (DENIS, 1978, p. 37).

À chegada dos europeus, pensaram, na sua simplicidade, que se confiavam à proteção de deuses; mas, quando perceberam que deviam combater contra homens, morreram sem conhecer derrota. “A voz de seu deus era o raio; seu templo, o deserto; para eles mil gênios fantásticos animavam a natureza, ajudavam os homens ou destes se faziam temidos” (p. 37). A natureza brasileira também é exaltada pelo escritor francês em comparações que deixam patente a superioridade da “floresta virgem” em relação à natureza europeia, descrita como uma “natureza já esgotada pelo trabalho de séculos” ou ainda como “bosques continuamente devastados pelo lenhador”. Destaca ainda a maior vitalidade dos animais dos campos americanos, seu “litoral mais impressionante”, bem como seu “céu ofuscante de esplendor, cujo brilho faria empalidecer” (DENIS, 1978, p. 38).

No que tange à Mortandade e cristandade dos índios, a estudiosa Manuela Cunha, defende que foram várias as formas de extermínio dos diversos povos indígenas: contaminação, epidemias e processo de homogeneização. As epidemias são vistas como o principal agente desse processo de mortandade, o que não explica “um dos maiores desastres social e biológico do mundo”. Fatores ecológicos como a altitude e o clima também contribuíram para a diminuição das populações indígenas, mas principalmente a alta densidade dos aldeamentos religiosos que favoreciam as epidemias. Os índios sequer conseguiam se reproduzir devido à grande população que estava sujeita a doenças e acabavam morrendo, além da exploração dos trabalhos indígenas que contribuiu para a sua dizimação. Acredita-se que a Amazônia era tão habitada quanto a península Ibérica e que a América já era tão populosa

quanto a Europa. Ou seja, o que realmente houve foi um despovoamento de um continente muito mais habitado.

As políticas indigenistas eram feitas pelos governos europeus e nacionais para os indígenas, no qual tinham o interesse de usar os índios contra outros europeus e mais tarde os serviriam de mão de obra. Durante os primeiros contatos, alguns indígenas também foram parceiros dos europeus, onde se mantinham relações de trocas de alguns objetos de interesses, bem como: foices, machados, facas, alguns animais exóticos e o pau-brasil para tinturas de tecidos. Como se não bastasse, no século XIX os europeus passam a tomar interesse não só por meros objetos ou de usar os índios como mão de obra, mas sim pela apropriação de suas terras e tornar-se donos delas (CUNHA, 1994, p. 17).

Somente no fim da década de 70 é que as organizações não governamentais de apoio aos índios se multiplicam e movimentos indígenas logo em seguida, na década de 80. Essa mobilização explica as novidades obtidas na Constituição de 1988, que reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos à posse da terra de que foram os primeiros senhores, além disso, a Constituição de 1988 “conferiu um tratamento inovador aos povos indígenas”, que, pela primeira vez na história do Brasil, “foi reconhecido seu direito à diferença (art. 231), rompendo com a busca da assimilação, que havia prevalecido até então” (FUNARI e PINÕN, 2014, p. 62,3). Somente assim, foi lhes garantido o usufruto exclusivo de seus territórios ocupados por uso consuetudinário, definidos a partir de seus usos, costumes e tradições (Idem, p. 63). Desde então houve a necessidade de uma política indígena, em que as escolhas fossem feitas pelos próprios índios.

É certo em dizer que ao longo do tempo os índios foram agentes de sua própria história. Todavia, durante muito tempo, perpetuou-se a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram, conforme Cunha (1992), “não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena” (p. 18). Sabe-se que as potências metropolitanas perceberam desde cedo as potencialidades estratégicas das inimizades entre grupos indígenas. Essa política metropolitana requer a existência de uma política indígena. Além disso, pode-se afirmar que “não constitui uma novidade dizer que a guerra ocupava lugar central na

cultura tupi-guarani antes mesmo do colonialismo e independente dele”, e que as guerras entre os indígenas funcionaram como “mecanismo central da reprodução social e manutenção do equilíbrio cosmológico”. Também era por meio da guerra que “os nativos adquiriam o pleno status de membros do grupo, habilitando-se ao casamento e beneficiando-se do sistema de trocas inter e intramalocas” (VAINFAS, 1995, p. 65).

Em muitos casos a iniciativa dos Tamoios e dos Tupiniquins de apoiar franceses ou portugueses é comprovadamente indígena, uma vez que aqueles tinham seus próprios motivos para se aliarem. Contudo, o efeito geral dessa imbricação da política indigenista com a política indígena foi o fracionamento étnico. Funari e Pinõn acrescentam que “os índios não foram simplesmente dominados, escravizados, submetidos, aniquilados ou assimilados” e que estes constituíram o cerne das culturas americanas coloniais e nacionais que surgiram a partir de então, não como excluídos, mas como partícipes de um novo amálgama” (2014, p. 23). As sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências.

É fato que uma história propriamente indígena ainda está por ser feita. Não é só o obstáculo real da ausência da escrita, não é só a fragilidade dos testemunhos materiais dessa civilização, mas é também a dificuldade de adotarmos esse ponto de vista sobre uma trajetória de qual não fazemos parte. Ter uma identidade é ter uma memória própria. Por isso a recuperação da própria história é um direito fundamental das sociedades.

Os direitos especiais que os índios têm sobre suas terras derivam de que eles foram “seus primários e naturais senhores”, ou seja, derivam de uma situação histórica. Cabe restabelecer a importância da memória indígena, transmitida por tradição oral, recolhendo-a, dando-lhe voz e legitimidade em justiça. A partir da expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759, e, sobretudo a partir da chegada de d. João VI ao Brasil, 1808, a política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras. A partir de meados do século XIX, a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas. O início do século XX verá um movimento de opinião dos mais importantes que culminará na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910. O SPI extingue-se em 1966 e é substituído em 1967 pela Fundação

Nacional do Índio (Funai): a política indigenista continua atrelada ao Estado e a suas prioridades. Os anos 70 são os dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral. Tudo cedia ante a hegemonia do “progresso”, diante do qual os índios eram empecilhos.

Este período desembocou na militarização da questão indígena, a partir do início dos anos 80: de empecilhos, os índios passaram a ser riscos à segurança nacional. É irônico que os índios que haviam sido no século XVIII usados como “muralhas dos sertões”, garantindo as fronteiras brasileiras, fossem agora vistos como ameaças a essas mesmas fronteiras.

Nesse ínterim, o estudioso Wilson Martins esclarece que “a obra de Magalhães partia do pressuposto “indianista” que via nos “americanos” os verdadeiros antepassados dos brasileiros, e nos portugueses simples invasores estrangeiros que os haviam espoliado de suas terras e os seus direitos” (1977, p. 32). Além disso, o estudioso revela que o tema d’A *Confederação dos Tamoios*, era “precisamente, a luta em que os índios, figurando como heróis (no sentido próprio e no sentido literário da palavra) se opõem aos invasores estrangeiros de sua Pátria” (MARTINS, 1977, p. 33), como se pode observar na seguinte passagem:

Em defesa da vida e liberdade,
Contra as injustas agressões contínuas
Dos Lusos, confederam-se os Tamoios.
Nenhum instinto mau à guerra os chama;
Dever que a pátria impõe, os arma e liga
(MAGALHÃES, 1856, p. 49).

Assim, coube à Literatura o papel de exprimir o anseio patriótico juntamente com o sentimento antilusista que nos reprimia e a preocupação de reconhecer raízes nativas de tradições e valores nacionais. Segundo Ricardo Ortiz, “o dilema da identidade nacional levou a intelectualidade latino-americana a compreender o universo cultural (cultura nacional, cultura popular, imperialismo e colonialismo cultural) como algo intrinsecamente vinculado às questões políticas”, e que o “tema da identidade encerrava os dilemas e as esperanças relativos à construção nacional” (2004, p. 125). Em seguida, de acordo com este estudioso, houve um “deslocamento

do debate, da identidade nacional para as identidades particulares (étnicas, de gênero, regionais)” (ORTIZ, 2004, p. 125).

De acordo com Ramalho (2004), nas lendas indígenas do Brasil não há vestígio de um ser humano que se transforme em animal para devorar seus semelhantes. Os registros em contrário, com que vamos deparando, são outras tantas afirmativas prensadas, deduções apriorísticas, ante material pouco estudado. A influência negra e branca é poderosa e complexa. Nos contos e superstições independe mesmo de maior e prolongado contato. Pode ser levada por um outro elemento, índio evadido ou preso, negro quilombola (p. 336).

O estudioso Câmara Cascudo afirma que o mundo do indígena se modifica com a chegada de monstros e de visões novas, adaptados rapidamente no fabulário primitivo da tribo. Um exame dos tipos fabulosos mostra a hibridez de todos, sua confusão fisiológica, dando-os como somas espontâneas de reminiscências diversas. A categoria “imagens míticas étnico-regionais” não é excludente, ou seja, não impede a interpenetração com o que chamei de imagens míticas clássicas, bíblicas e históricas, pois, sustentado pela verdade histórica conhecida como “colonização”. Nesse sentido, hibridismo é aspecto relevante na circulação e mesmo na formação desses mitos. (2002, p. 81).

A incursão pelas imagens míticas étnico-regionais revela, todavia, uma preocupação específica dentro desta proposta revisionista, uma vez que essas constituem a expressão mais específica de qualquer país, logo, tornam-se marcas diferenciadoras que destacam o nacional do universal, ainda que, sob o aspecto do teor mítico veiculado, possa identificar-se a presença do mesmo potencial sêmico (clivagem, redenção, etc.) já relacionado. Como afirma Câmara Cascudo, não se pode observar o repertório mítico brasileiro com um olhar ingênuo. Há que se considerarem as injunções que incidiram sobre o hibridismo. (2002, p. 84).

Nesse aspecto, entretanto, é imprescindível que se atente para a nacionalidade dos textos, uma vez que a produção épica, acima de outros tipos de produções literárias, possui um caráter ou uma feição nacionalista mais evidente. Isso se nota, principalmente, nos poemas épicos que trabalham especificamente com matéria épica nacional. Quando a nacionalidade em questão envolve, por exemplo, um país como o

Brasil, que passou por um processo perverso de colonização, uma formação antropológica de feição múltipla e, principalmente, uma influência estético-literária praticamente unilateral, não é surpreendente chegar à conclusão de que há inúmeras representações míticas brasileiras cuja circulação cultural é mínima e está vinculada a expressões artísticas e folclóricas regionais ou locais, às quais os chamados centros culturais têm mínimo acesso. (RAMALHO, 2004, p. 386).

Épicos brasileiros constituem uma expressão literária diferenciadora, uma vez que, nesse gênero, reúnem-se diversas manifestações que incluem as imagens míticas étnico-regionais em seu repertório. Já em relação aos mitos étnico-regionais de suposta origem indígena, um aprofundamento maior é imprescindível, dada a massiva presença desse universo na produção épica nacional. Em primeiro lugar, devem-se considerar os dados históricos que revelam o tamanho da lacuna cultural presente em nosso ideário (RAMALHO, 2004, p. 338).

Carneiro da Cunha (1992) relaciona, como principais, mais de 130 grupos étnicos indígenas brasileiros, que aqui fazemos questão de enumerar: Charrua, Minuano, Guaraní, Xokleng, Carijó, Kaingang, Tupiniquim, Abipones, Chané, Chiriguano, Piiagá, Mokovi, Toba, Payaguá, Terena, Layana, Kinikinao, Exoarana, Guaná, Mbayá, Kadiwéu, Ofayé, Tamoio, Botocudos, Goitacá, Aimoré, Nakneunuk, Nakheré, Etwek, Takruk, Krak, Nep-Nep, Gutkrak, Nak-nhapma, Miñagreum, Guató, Bororo, Krenak, Pataxó, Maxakali, Machiguenga, Ashaninca, Amuesha, Kaxinawa, Chacobo, Cashibo, Shipibo, Conibo, Sheteco, Piro, Katukina, Marubo, Matis, Matsés, Chamas, Jivaro, Candoa, Quíchua-Canelos, Zaparo, Aparia, Omágua, Ticuna, Maku, Tukano, Tariana, Baré, Boaupés, Curripaco, Baniwa, Piapoco, Macuxi, Ingaricó, Taurepang, Wapixana, Yanomami, Manao, Aisuari, Mura, Kawahiva, Torazes, Parintintin, Arara, Caxarari, Caripuna, Munduruku, Apiaká, Abacaxis, Maraguá, Tupinambá, Mawé, Tapajós, Conduris, Wayana-Apaiaí, Jurunas, Mekaranoti, Mentuktire, Gorotire, Xikrin, Kayapó, Krahô, Tremembé, Apinayé, Nambikwara, Karajá, Akroá, Arinos, Kayabi, Bakairi, Kabixi, Suyá, Kuikuro, Kalapalo, Xavante, Canoeiros, Xerente, Kayapó meridional, Caeté, Potiguar, Tapuia, Tupinaié, Amoipira, Tupiná, Karapotó, Payaya, Dzubukuá, Peoká, Pankaraú, Okren, Arayó, Anapurú, Aranhú, Janduí, Paiku, Paraku, Fulniô, Pankararu, Xukuru e Kiriri.

Tal lista nos dá a dimensão de o quanto estamos alienados em relação à diversidade cultural que cada uma dessas etnias representa ou representou. Entre os fatores que levaram a essa alienação, Sem circular culturalmente, a linguagem mítico-étnica indígena brasileira não pôde ser tomada como forma de expressão da experiência humano-existencial, ou seja, nem serviu aos brasileiros futuros como modo de compreensão de sua ancestralidade, nem serviu às próprias etnias como forma de inscrição no imaginário cultural brasileiro ou mesmo como modo de sobrevivência cultural. Entretanto, o necessário contato do colonizador português com os grupos étnicos indígenas brasileiros, acabou determinando um agrupamento distinto desses grupos, orientado pelo grau de dificuldade de dominação: Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em “bravos” e “das leis”.

Como se vê, além da aniquilação das fronteiras étnico-culturais dos grupos indígenas brasileiros, iniciou-se, no Brasil, um processo de mitificação negativa do caráter desses grupos. Essa dicotomia, fruto de um processo de *circularidade cultural*, determinou, por exemplo, em nossa literatura indianista, um enfoque tendencioso ao elemento indígena: Há, primeiro, os Tupi e os Guaraní, já então virtualmente ou extintos ou supostamente assimilados, que figuram por excelência na autoimagem que o Brasil faz de si mesmo. É o índio que aparece como emblema da nova nação em todos os monumentos, alegorias e caricaturas. É o caboclo nacionalista da Bahia, é o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto. A segunda categoria é o genericamente chamado Botocudo. Esse não só é um índio vivo, mas é aquele contra quem se guerreia por excelência nas primeiras décadas do século: sua reputação é de indomável ferocidade. Coincidência ou não, os Botocudos são Tapuia, contraponto e inimigos dos Tupi na história do início da Colônia e sobretudo na literatura indianista: Peri, um Guaraní, salva a donzela e seu pai do ataque dos Tapuia, conforme Cunha (1992, p. 341).

Nos capítulos a seguir trataremos das obras épicas *A Confederação dos Tamoios* (1856), de Gonçalves de Magalhães e *Os Timbiras* (1859), de Gonçalves Dias com o intuito de observarmos o modo como essas obras trazem à tona as circunstâncias históricas e imaginárias que deveriam estar no palco das reflexões sobre de que matéria, de fato, se constituía o Brasil como nação. Além disso, sob a perspectiva literária discutiremos em torno dos aspectos épicos presentes em cada

obra, e de como estas obras incorporam a cultura literária brasileira, mas também autenticam a nossa identidade. No entanto, segundo Ferdinand Denis, a literatura brasileira deveria privilegiar a temática americana, fosse através da descrição da natureza "esplendorosa", fosse através da temática indigenista. No *Resumé*, não obstante o fato de afirmar o brasileiro como produto das três raças que se encontraram na América Meridional - africanos, europeus e indígenas -, Denis irá identificar as origens nacionais no indígena: "o americano, quer percorra as florestas primitivas, quer cultive as terras mais férteis do mundo, quer apascente seus rebanhos nas vastas pastagens, é poeta" (1978, p. 38). Contudo, como se viu, o mesmo encontro que teria promovido o surgimento do povo brasileiro seria responsável também pelo extermínio do elemento genuinamente americano.

No capítulo a seguir, faremos um estudo da obra *Os Timbiras* (1857), de Gonçalves Dias, com o intuito de destacar os aspectos épicos presentes nesta obra.

3. ESTUDO ÉPICO-ANTROPOLÓGICO DE OS TIMBIRAS

Em sua concepção original, o poema épico *Os Timbiras* (1857), de Gonçalves Dias, teria dezesseis cantos, mas somente quatro chegaram a ser publicados. Neles, a colonização portuguesa é apresentada como usurpadora de uma terra que tinha outros senhores, isto é, os índios. “Os Timbiras” é o título dessa epopeia indianista, que derivou de um projeto ambicioso no qual Gonçalves Dias substituiu os heróis gregos pelos índios inseridos no cenário das florestas brasileiras, com abundantes e coloridas descrições da flora e da fauna. O próprio autor, em carta enviada ao amigo Antônio Henrique Leal, anunciara seus propósitos:

Imaginei um poema... como nunca ouviste falar de outro: magotes de tigres, de quatis, de cascavéis; imaginei mangueiras e jaboticabeiras, jequitibás e ipês arrogantes, sapucadeiras e jambeiros, de palmeiras nem falemos; guerreiros diabólicos, mulheres feiticeiras, sapos e jacarés sem conta; enfim, um gênese americanos, uma *Ilíada* brasileira, uma criação recriada.

Passa-se a ação no Maranhão e vai terminar no Amazonas com a dispersão dos Timbiras, guerras entre eles e depois com os portugueses.

O primeiro canto já pronto, o segundo começado. (DIAS *apud* COUTINHO, 1986, p. 90)

A narrativa épica versa sobre a formação e a dispersão do povo Timbira. Essa obra foi reconhecida como um dos mais belos poemas de inspiração indianista. Trata-se de uma epopeia dividida em uma introdução e quatro cantos, e se insere no que Silva (2007) chama de “modelo épico romântico”:

.. a épica romântica tem, de um modo geral, um caráter acentuadamente nacionalista e localista, determinado pela busca das raízes da nacionalidade no passado histórico, a época medieval para as nações europeias, que

exaltam suas tradições particulares diante da Europa unificada, e, para os países das Américas, o período colonial. A essa entusiástica busca da nacionalidade histórica associa-se, para edificação da galeria dos heróis nacionais, mormente nas literaturas colonizadas, a busca não menos importante da identidade literária. Embora a vibrante intenção épica, a descaracterização dos gêneros e a confusão da epopeia com o romance prejudicaram a realização épica de muitas obras.” (2007. p. 123).

No poema são narrados os feitos de guerreiros Timbiras, sobretudo do chefe Itajuba e do jovem guerreiro Jatir. Dentro das características do Romantismo, o caráter e as características dos heróis indígenas são idealizados, com destaque para atributos como valor, coragem, guerra e honra num mundo habitado por inimigos, ou seja, por piagas (pajés) sábios e guerreiros valorosos. As descrições físicas correspondem a esse ideal de força e bravura, ratificado pela interpenetração dos signos natureza e índio, que esses atributos ganham expressividade. Além disso, é nesse poema que Gonçalves Dias evidenciou os valores dos guerreiros indígenas, a discórdia entre tribos e as circunstâncias que levaram os nativos à ruína: “Agora inúteis setas, vão mostrando/ A marcha triste e os passos mal seguros/ De que, na terra de seus pais, embalde/ procura asilo, e foge o humano trato” (DIAS, 1857, p. 153). Para a composição da obra, Gonçalves Dias se utiliza de termos em tupi: “Mair! Mair! Tupã!” (DIAS, 1857, p. 173), e do verso decassílabo branco característico do Romantismo. As estrofes possuem número variado de versos.

Para que uma obra seja considerada uma epopeia, é necessária a presença de alguns elementos: dupla instância de enunciação, matéria épica, plano histórico, plano maravilhoso, plano literário e heroísmo épico. Na tradição épica clássica, elementos como a proposição, a invocação e a divisão em cantos definiram aspectos tradicionais do plano literário de uma epopeia. O uso de tais recursos acabava por definir uma “identidade épica formal” a poemas longos produzidos até o final do século XIX. Conforme Ramalho (2013), “essas partes podem não estar presentes. Parte-se, então, para o reconhecimento dos planos histórico e maravilhoso, para identificação da matéria épica e para análise do projeto de elaboração textual” (p. 29). Sendo assim, de antemão, constatamos que *Os Timbiras* se revela como um poema épico devido

às características por ele apresentadas. Vejamos, a seguir, como cada uma das categorias épicas aparece na obra.

No que tange à proposição épica quanto à forma e à inserção, a obra apresenta uma proposição nomeada (“Introdução”), em destaque e em forma de poema. Organizada em quatro estrofes, já nos versos iniciais (“Os ritos semibárbaros dos Piagas/ Cultores de Tupã, e a terra virgem/ D’onde, como num trono, enfim se abriram/ Da cruz de Cristo os piedosos braços;/ as festas mal sangradas Do povo Americano, agora extinto, /Hei de cantar na lira...”; DIAS, 1857, p. 153) deixa claro o compromisso do eu lírico/narrador de representar o “povo americano”. Quanto ao centramento temático, a proposição enfoca principalmente os feitos heroicos associados aos Timbiras, e, quanto ao conteúdo, a proposição é referencial, porque tratará de episódios históricos relacionados à colonização e à decorrente cristianização dos indígenas.

No que concerne à invocação, observamos que, quanto ao destinatário, trata-se de uma invocação pagã e humana, pois o índio invocado é tratado como um espírito: “Evoco a sombra/ Do selvagem guerreiro!” (DIAS, 1857, p. 153). Quanto ao posicionamento, a invocação está mesclada à proposição, e quanto ao conteúdo, é metatextual, pois, está centrada na própria elaboração do poema, para a qual a imagem evocada funciona como estímulo. Ao afirmar “unir seu canto” ao do selvagem guerreiro, o eu lírico/narrador assume um ponto de vista irmanado com os sentimentos indígenas:

Cantor das selvas, entre bravas matas
Áspero tronco da palmeira escolho.
Unido a ele soltarei meu canto,
Em quanto o vento nos palmares zune,
Rugindo os longos encontrados leques.
(Idem, p. 154)

Outro aspecto de relevância para um poema épico é a divisão em cantos. Esta pode ser compreendida a partir do reconhecimento de sua função na epopeia. Também a forma de nomear os cantos ou as divisões pode ser significativa, porém, no caso de *Os Timbiras*, essa nomeação é tradicional: “Canto primeiro, Canto

Segundo, Canto terceiro e Canto quarto”. Já no que tange à função da divisão em cantos, podemos observar a predominância da função episódico-narrativa: “Nesse tipo de divisão, o canto se relaciona a um episódio específico dentro da estrutura narrativa maior subjacente a qualquer obra épica.” (RAMALHO, 2013, p. 73).

No canto primeiro, há uma apresentação dos heróis Timbiras: “Itajuba, o valente, o destemido/ Acoçador das feras, o guerreiro... Seu pai, chefe também, também Timbira/ chamava-se Jaguar” (DIAS, 1857, p. 157) e dos seus feitos, isto é, das lutas por eles vencidas “Depois, erguendo o esquálido cadáver/ Sobre a cabeça, horrivelmente belo,/ Aos seus o mostra ensanguentado e torpe” (Idem, p. 159). O Canto Primeiro narra, ainda, a luta, à base de flechadas e tacapes, entre Itajuba e o chefe dos Gamelas, que se inicia a partir do momento em que Itajuba deseja se portar como um chefe à altura de Jaguar, seu pai. Ainda nesse canto, há o diálogo entre Itajuba e o Timbira Jurucei, que recebe como missão levar a proposta de um acordo de paz aos Gamelas. As descrições de heróis como Jucá, Jacaré, Ita-roca, Catucaba, Poti, Japegoá, Piaíba, Mojacá e Moperéba apontam para a solução bélica que se dará caso a resposta dos Gamelas seja negativa.

O segundo canto apresenta uma série de descrições da natureza brasileira e insere o plano maravilhoso através da fala de um Piaga a Itajuba sobre o poder dos sonhos: “Visita-nos Tupã, quando dormimos,/ E só por seu querer que então sonhamos;/ Escute-me Tupã! Sobre vós outros,/ Poder do maracá por mim tangido,/ Os sonhos desçam, quando o orvalho desce” (DIAS, 1857, p. 169). O maravilhoso, na obra, é fruto de associações diretas entre o imaginário indígena e os elementos na natureza, o que, de certo modo, marca o caráter nacionalista da obra, que abre mão de expedientes do maravilhoso clássico pagão e do maravilhoso medieval cristão, para privilegiar os referentes indígenas, ainda que a maior parte deles tenham como fonte textos elaborados pelos próprios colonizadores. Sendo assim, percebemos que esse canto, além do valor episódico-narrativo, cumpre também a função simbólica, que “define o centramento no plano maravilhoso. Nessa forma de divisão, ocorre uma valorização dos signos metafóricos em torno dos quais a estrutura épica está montada” (RAMALHO, 2013, p. 83). Nesse canto, há também o confronto dialógico entre o Piaíba louco e Ogib, que igualmente gira em torno de eventos maravilhosos e do mistério relacionado ao desaparecimento do filho de Ogib.

O canto terceiro, ainda repleto de valores simbólicos, também mostrará a consciência do eu lírico/narrador em relação às injunções perversas do processo de colonização, que impediu os indígenas de manterem a convivência natural com sua própria terra. A narração é retomada, e Japegoá e Catucaba representarão a dualidade do espírito que reinava entre os índios, que oscilavam entre a prudência e o desejo de estabelecer o combate. A presença de Japir em sonhos faz dele uma personagem crucial para se compreender o grande temor que subliminarmente permeia as falas dos Timbiras: a da extinção por meio da morte tal como ocorre com Japir, segundo visão do Piaga. Itajuba se decide pela luta e conclama aos Timbiras que se preparem para a luta possível.

O canto quarto, dentro da função episódico-narrativa, trata da chegada do mensageiro Jurucei à taba dos Gamelas para fazer um possível acordo de paz. Porém, o chefe dos Gamelas, Gurupema, se recusa a aceitar o acordo, pois pretende vingar a morte de seu pai. Assim, os Gamelas exclamam por guerra.

Uma vez que a obra não ficou completa, a decisão da guerra deixa em suspenso a ideia de que os próprios embates étnicos contribuíram para a extinção de muitas tribos indígenas brasileiras. Curiosamente, no quarto canto, aparece a figura de um velho Tapuia que afirma que Tupã não interfere em embates humanos, o que, aparentemente, tira a guerra entre os Timbiras e os Gamelas do centro de interesse cristão.

Sobre o Plano Literário da epopeia, em relação ao reconhecimento do lugar da fala autoral, nota-se que *Os Timbiras* apresenta uma voz parcialmente engajada: “Por voz parcialmente engajada entende-se aquela em que, por um viés, o(a) poeta(isa) demonstra uma visão crítica em relação a aspectos do plano histórico, e, por outro, uma visão alienada em relação a outros.” (RAMALHO, 2013, p. 103). A partir dessa compreensão, vemos que, de um lado, o eu lírico/narrador denuncia a condição cruel do processo de colonização: “América infeliz, já tão ditosa/ Antes que o mar e os ventos não trouxessem/ A nós o ferro e os cascavéis da Europa?!” (DIAS, 1857, p. 182). Porém, de outro, também se percebem marcas da voz alienada no que se refere à figura de Tupã: “Tupã sorri lá dos astros,/ - Diz o chefe entre si; - lá, descuidosos/ Das folganças de Ibaqué, heróis timbiras/ Contemplam-me, das nuvens debruçados/ E por ventura de lhes ser eu filho/ Elevam-se, e repetem, não sem glória,/ Os seus

cantores de Itajuba o nome” (Ibidem, p. 162). Nesse sentido, relembremos, com Câmara Cascudo, o processo forjado pelos jesuítas para a cristianização dos índios:

O grande deus popular, deus intermediário, para os índios do Brasil era Jurupari que foi crismado em Diabo, Príncipe do Mal. Tupã é uma criação erudita, branca, artificial. Seu culto foi dirigido pelos padres da catequese. É o Princípio do Bem. Nada mais lógico que essa tática dos jesuítas, por todos os títulos admiráveis, em frente ao absorvedor prestígio de Jurupari. (CASCUDO, p. 59)

Tratando a figura de Tupã como um referente para a religiosidade dos Timbiras, que, inclusive, na descrição do poema, contemplam o “Pai que está nos céus”, Gonçalves Dias ratifica o processo de aculturação, em que o padrão de dominação europeia prevalece sobre as tradições primitivas e originárias da própria terra.

Quanto ao Uso da Linguagem, trata-se de uma linguagem predominantemente lírica com traços de oralidade. Essa oralidade é, contudo, derivada de um processo artificial de montagem de diálogos, em que a expressão oral indígena é também idealizada, a partir de um modelo português. É o que se vê na fala do chefe Itajuba: “Mas onde está Jatir?/ Que debalde o procura entre os que o cercam;/ -Jatir, dos olhos negros, que me luzem. Melhor que o sol nascendo, dentro dalma, Jatir, que aos chefes todos anteponho,/ Cuja bravura e temerário arrojo/ Folgo em reger e moderar nos prélios;/ Esse, por que não vem, quando vós vindes?” (DIAS, 1857, p 164).

Em relação ao plano histórico da epopeia, este pode ser observado quanto às fontes, à apresentação, e ao conteúdo. Na obra, podemos constatar que as fontes não são explicitamente referenciadas, ou seja, Gonçalves Dias não expressa diretamente em que textos baseou seus estudos sobre a cultura indígena. A perspectiva é fragmentada, e o conteúdo, especificamente histórico.

No tocante ao heroísmo épico, é possível observar que se trata de um heroísmo histórico coletivo, e o próprio título do poema denuncia: *Os Timbiras*. Quanto ao percurso heroico, parte do histórico para o maravilhoso, uma vez que as alusões ao maravilhoso, presente, principalmente, nos sonhos premonitórios, surgem após as caracterizações de espaço e de acontecimentos. Já no que concerne à ação heroica,

observamos que se trata de feitos bélicos na medida em que narra os preparativos para as batalhas entre as tribos indígenas:

“De Itajuba separam-se os guerreiros;/ Mudos, às portas das sombrias tabas,/ Imóveis, nem que fossem duros troncos,/ Pensativos meditam”. Os índios Timbiras no poema, ainda que se destaquem Itajuba e Jatir, assumem o feito de resistir à força dos inimigos, revelando a capacidade de superação e de luta dessa etnia: “Já da guerra/ Nada receiam, que Itajuba os manda;” (DIAS, 1857, p. 168).

No que concerne à matéria épica, podemos constatar que ela é caracterizada pelos enfrentamentos dos índios para a sobrevivência da etnia Timbira. E, para tanto, há o envolvimento dos indígenas com aspectos históricos que ganham a aderência mítica implícita aos sonhos e sentimentos premonitórios.

As imagens fornecidas no decorrer do poema nos permitem observar que o plano maravilhoso, quanto à fonte das imagens míticas tomadas, é tradicional, uma vez que esta “é identificada quando as imagens míticas presentes no poema são extraídas da tradição cultural” (RAMALHO, 2013, p. 123). A relação entre sonho e premonição e o papel mítico dos elementos da natureza ratificam a preocupação de Dias de remontar um panorama mítico compatível com o que se sabia da cultura indígena em geral. Para exemplificar esse panorama, destacamos a passagem: “Assim cantava o piaga merencório,/ Tangia o maracá, dançava em roda/ dos guerreiros: pudera ouvido atento/ Os sons finais da lúgubre toada/ Na plácida mudez da noite amiga/ De longe, em coro ouvir: sobre nós outros/ Os sonhos desçam, quando o orvalho desce” (DIAS, 1857, p. 170).

Convém, contudo, destacar que, logo no início do primeiro canto, a figura heroica de Itajuba é projetada no plano maravilhoso através da associação entre ele e seu pai, Jaguar, descrito como ...ele era a fama:/ Que os musculosos membros repeliam/ A frecha sibilante, e que o seu crânio/ Da maça aos tesos golpes não cedia.” (DIAS, 1857, p. 157). Essa associação se dá a partir de uma cerimônia misteriosa, que envolveu Itajuba, um velho piaga e o cadáver de Jaguar. Segundo o poema, “... um velho piaga na espelunca horrenda/ Aquele encanto, inútil num cadáver,/ Tirara ao pai defunto, e ao filho vivo/ Inteiro o transmitira...” (Ibidem). Desde o início da obra, portanto, o maravilhoso justificará o caráter heroico de Itajuba, atribuindo-lhe um perfil

quase imortal. Semelhante à discussão proposta neste capítulo, faremos uma abordagem da Epopeia “A Confederação dos Tamoios”, de Gonçalves de Magalhães no capítulo a seguir.

4. ESTUDO ÉPICO-ANTROPOLÓGICO DE *A CONFEDERAÇÃO DOS TAMOIOS*

Sob a perspectiva épica, Gonçalves de Magalhães relata o intenso embate político-social em torno da escravidão, quando os referenciais temporais que definiam os nexos dessa instituição com a nação passavam por uma redefinição, conforme passaremos a tratar. Desde já, destacamos que Gonçalves de Magalhães teve intencionalidade épica e seguiu a tradição do gênero ao nos apresentar as partes constitutivas do épico.

Segundo o estudioso Ferreti (2015), trata-se de uma escrita forjada entre o indianismo emergente e o antiescravismo liberal-moderado entre a concepção, a escrita e publicação de *A Confederação dos Tamoios* (1856), passaram-se mais de duas décadas. Nesse período, Magalhães vivenciou os embates, por vezes violentos, entre projetos de configuração do Estado nacional, desencadeados durante o período regencial, e a estabilização do regime monárquico, que coincidiu com o momento de publicação da obra em 1857 (2015, p. 177).

Do ponto de vista histórico, a Confederação dos Tamoios representou a reação organizada dos indígenas contra a ocupação dos portugueses, e foi um dos episódios mais importantes da história do Brasil no começo da colonização europeia. Edmundo Moniz (1994), na apresentação da epopeia, relata que “A Confederação dos Tamoios foi a primeira reação nativista que teve uma amplitude inimaginável, deixando os colonizadores em plena defensiva” e que “a povoação indígena, ou melhor, as comunidades primitivas que então ocupavam o Brasil muito antes da chegada dos europeus ao continente americano, demonstraram sua disposição de se unirem para enfrentar os invasores” (p. 11).

Realmente, estas comunidades primitivas jugavam-se donas da terra que habitavam e estavam dispostas a defender o que entendiam ser de seu dever. E a maneira mais adequada para realizar seus objetivos era a unificação em uma confederação de tribos para enfrentar numa guerra contínua, aqueles que vinham tomar suas terras, suas plantações e tentar escravizá-los. Os territórios das povoações indígenas pertenciam aos indígenas e não aos portugueses, que vinham

ocupá-las pelas forças sob a alegação de terem descoberto o Brasil, e, como aponta Moniz, “o que os europeus chamavam de ‘descoberta do novo mundo’ era o fato de terem verificado que existia um continente, para eles, desconhecido” (1994, p.11). Mas tal continente era habitado por vários povos da América do Norte, do Centro e do Sul, que apresentavam diferentes níveis de desenvolvimento de suas culturas. Portanto, não houve uma descoberta, no sentido exato do termo e sim um encontro de culturas diferentes: a europeia e a americana e, conforme afirma o estudioso supracitado, “os povos existentes no continente americano, que os europeus pensavam haver ‘descoberto’ já existiam há milhares de anos e eram tão antigos como as populações europeias”, acrescenta ainda que é “impossível dizer há quantos anos os indígenas ocupavam o continente americano” (p.11).

A Confederação dos Tamoios foi a reunião dos chefes índios da região do Litoral Norte Paulista e Sul Fluminense que ocorreu entre 1554 e 1567. O principal motivo da Confederação dos Tamoios, que reuniu diversos caciques, foi a revolta ante a ação violenta dos portugueses contra os índios Tupinambás, causando mortes e escravidão. Na língua dos Tupinambá "Tamuya" quer dizer "o avô, o mais velho, o mais antigo". Por isso essa Confederação de chefes chamou-se Confederação dos Tamuya, que os portugueses transformaram em Confederação dos Tamoios. Cunhambebe foi eleito chefe e junto com Pindobuçu, Koakira, Araraí e Aimbere resolveu fazer guerras aos portugueses. O problema entre Tupinambás e Portugueses tem início com o casamento de João Ramalho, português e braço direito de Brás Cubas, governador da Capitania de São Vicente, com a filha de Tibiriçá, chefe dos índios Guaianazes. Desse casamento nasceu uma aliança entre brancos e Guaianazes contra as outras nações indígenas. Quando a nação Tupinambá foi atacada, o chefe da aldeia de Angra dos Reis, Cunhambebe, investiu contra as propriedades portuguesas. Enquanto isso, Brás Cubas continuava a escravizar índios e aprisionou um chefe Tupinambá, Kairuçu, e seu filho Aimbere. Kairuçu morreu dos maus tratos recebidos e Aimbere conseguiu organizar uma fuga em massa das propriedades de Brás Cubas.

Livre do cativeiro, Aimbere encontrou-se com Pindobuçu, da aldeia Tupinambá do Rio de Janeiro, Cunhambebe, da aldeia de Angra dos Reis, Koakira, da aldeia de Ubatuba e Agaraí, chefe dos Guainases, e ainda com os índios Goitacases e Aimorés.

Assim, em ataque aos portugueses, foi formada A Confederação dos Tamoios, chefiada por Cunhambebe. Encontramos dados desse acontecimento já na Proposição do poema épico, que, quanto à forma é nomeada, em destaque e em forma de prosa; quanto ao centramento temático possui enfoque no plano histórico e quanto conteúdo é referencial. Como se confere abaixo,

Nada é comparável à belezas desta natureza virgem. –Seus indígenas. Perseguição contra eles. --- Aimbire, o mais audaz dos chefes Tamoios, confedera todas aquelas tribos contra os Portugueses. –Para esse fim vai ele procurar Pindobuçu, e o acha dando sepultura, que encerra talvez o cadáver de um amigo, e recordando-se do tempo da sua infância, saúda a terra em que nasceu, e à que volta depois de longa ausência (Magalhães, p. 33)

Nessa ocasião, chegaram os franceses ao Rio de Janeiro. Villegaignon, o chefe francês, aliou-se aos Tupinambás para garantir sua permanência no Rio de Janeiro e ofereceu armas a Cunhambebe para lutar contra os portugueses. Outra nação indígena, Termiminó, aliou-se aos portugueses contra os Tupinambás e os franceses, acirrando as disputas. Um surto de doenças, contraído pelo contato com o branco, dizimou centenas de índios, entre eles Cunhambebe. Aimbere foi escolhido o novo chefe e a luta continuou. Aimbere procurou o apoio de Tibiriçá e, juntos, combinaram lutar contra os portugueses num prazo de três luas. Acirrou-se assim a luta entre os Tupinambás e seus aliados contra os portugueses.

O poema épico em destaque possui uma Invocação tradicional, referida, inclusive, no “Argumento” que antecede o Canto I, onde é feita uma “Invocação ao sol e aos Gênios dos bosques do Brasil” (MAGALHÃES, 1856, p.33). A musa invocada é o sol, enquanto a natureza, os costumes e as lendas indígenas são fartamente descritos. Com a forma épica, Magalhães desenha cenas e paisagens americanas.

A identificação dos destinatários já lhe confere caráter de invocação pagã e à natureza. Já o conteúdo é metatextual, como se pode observar em:

Oh sol, astro propício, que abrilhantas
Do criado universo altos prodígios;
Que aos bosques das verdor, doçura aos frutos,
E os pétalos das flores vário esmaltas!
Oh sol, vital princípio, que na terra

O tenro germe da semente aqueces,
E o fecundas co'os teus benignos raios:
Luzeiro perenal, nume adorado
Dos inocentes filhos da Natura,
Que mal seu Criador, seu Deus conhecem!
Oh sol, acende-me hoje a mente ousada,
Que asas desprende em mais erguidos voos.

Vós, solitários Gênios dos desertos
Do meu pátrio Brasil, nunca invocados
Té-qui por nenhum vate, a cujas vozes
Doçura deram do Carioca as águas;
Gênios, que outrora com choroso acento
Suspiros repetistes lamentosos
De tantas malfadas tribos de Índios,
Que viram do Europeu n'ávida espada
O sangue gotejar dos caros filhos;
Gratas inspirações prestai-me, oh Gênios,
Que aviventem o amor do pátrio ninho.
Dos Tamoios o intrépido ardimento,
Tão fatal à colônia portuguesa,
Do olvido sorvedor hoje exumemos:
Na mente bafejai-me imagens que ornem
Dos filhos dos sertões a sorte adversa.
(1856, pp. 33,34).

Sobre a Divisão em Cantos, o poema possui função temática e nomeação tradicional: CANTO I, CANTO II, CANTO III, CANTO IV, CANTO V, CANTO VI, CANTO VII, CANTO VIII, CANTO IX, CANTO X.

Na epopeia *A Confederação dos Tamoios* (1857) é possível perceber a indignação de seu autor pelo homem branco, isto é, o usurpador da “pátria” indígena. Prova disso é que os únicos personagens nobres apresentados no poema épico são Nóbrega e Anchieta, e este mesmo não se escusa de repetir hipocritamente o pretexto

com mais frequência alegado para escravizar os indígenas, o que será uma racionalização tão boa quanto qualquer outra do processo civilizatório:

Em breve vos serão restituídos
Quantos de vossos temos prisioneiros:
De amigos, não de escravos, precisamos;
E se os fazemos trabalhar conosco,
É que o trabalho aperfeiçoa o homem;
E os que conosco a trabalhar se avezam,
E aprendem nossas artes, nossos usos,
Se ufanam de saber mais do que os outros,
E ao antigo viver voltar não querem..
(MAGALHÃES, 1856, p. 156)

Nessa perspectiva, Jagoanharo (personagem da epopeia) revela o que pensa sobre o processo da colonização:

Queres pois que eu responda? Bem, escuta,
Mas deixa-me dizer tudo o que penso.
Sim, tudo isto seduz a quem deseja
Converter seus irmãos em seus escravos,
Folgar à custa do suor alheio,
E em paz como senhor viver mandando.
Que me importa a meus irmãos que muito eu tenha,
Se eles devem sofrer quando eu só gozo?
Nem eu quero gozar às custas deles.
(CANTO IV, MAGALHÃES, 1857, p. 114).

No que tange o Plano Literário quanto ao reconhecimento da fala autoral possui voz parcialmente engajada, quanto ao uso da linguagem, é predominantemente narrativo com traços de oralidade como se confere a seguir,

Bravos são os Tamoios, e descendem
Da nação dos Tupis, que em tribos várias
Todo este imenso litoral brasílio
Numerosa povoa. Eles não erram

Sem tabas, nos sertões, como os terríveis,
Ferozes Aimorés, raça Tapuia.
Natural, inspirada poesia
De todos os distingue, e os enobrece,
E tratáveis os torna, inda que altivos.
Crêem eles que esse dom, e as doces vozes,
Às puras águas devem do Carioca.
(MAGALHÃES, 1856, p. 49)

Maria Helena Rouanet, ao analisar a influência de Ferdinand Denis na formação do nosso sistema literário, diria que o privilégio romântico da objetivação de uma realidade vista firmou a representação da natureza como uma “temática genuinamente brasileira, graças à qual seria possível ultrapassar o dilema da identidade linguística com Portugal”. Nesta “natureza-ao-pé-da-letra”, tinha-se um “exótico domesticado” que “fez do Novo Mundo um verdadeiro painel pitoresco”, fortalecendo a singularidade do Brasil como “não Europa” e “engrandecendo” e “louvando” a natureza como meio de criação de um sentimento comum de brasilidade: assim colocada, a natureza era “intrinsecamente dotada de um caráter nacional”. Como consequência de longa duração desta formação inicial, teve-se a noção pela qual “não é possível” (1991, p.127).

Sobre o Plano Histórico quanto às fontes é explicitamente referenciado, com apresentação linear e conteúdo especificamente histórico. :

“Estes anosos troncos, tão antigos
Como Tamandaré, que os viu das águas
Erguer a tenra coma; estas florestas,
À cuja sombra nossos pais dormiram
O sossegado sono do homem livre,
Vão ser em breve cinzas reduzidas
Por essas mãos iníquias, sempre armadas
De mortal fogo contra vós, incautos,
Que com tanta candura os recebestes!

Agora é tarde, e a resistência inútil...
Fugi, Tamoios meus, fugí, deixai-lhes
De Niterói as margens deleitosas,
Que eles invejam tanto, e onde pretendem
À custa vossas mãos suas cidades.
(MAGALHÃES, 1856, p. 96)

Muitas considerações podem ser feitas a partir do texto, aparentemente desconhecido dos estudos atuais, mas aqui nos interessa destacar que Magalhães explicitava, provavelmente pela primeira vez por um brasileiro, um projeto de poesia nacional calcado no indianismo, entendido, de forma restrita, como o movimento literário centrado na valorização da figura do indígena. Ele antecedia, em três anos, a *Nênia*, que Firmino Rodrigues Silva publicou em 1837, considerada a primeira expressão do indianismo romântico. Mais importante que questões de pioneirismo, a proximidade de Magalhães com Januário da Cunha Barbosa nos indica, também, que o interesse desses intelectuais na figura do indígena ultrapassava o universo exclusivamente literário (FERRETI, 2015, p. 175).

Além disso, destacamos que Gonçalves de Magalhães realiza um trabalho que vai além da descrição da natureza, conforme a literatura, e, portanto, insere o tema da colonização e, mais especificamente, interrompe o que vigora nos estudos literários daquela época pela introdução da escravidão e o rastro de sangue por ela gerado. A escravidão, ao aparecer pela primeira vez no poema, o faz como uma espécie de elemento que rompe o movimento ascendente do discurso sublime, como se pode observar em:

Oh! E porque tão frio, tão amargo
Pranto verteis, meus olhos magoados?
Tanto dos índios vos contrista a sorte,
Ou dos nossos maiores a dureza
Com que à escravidão os reduziram?
A escravidão! Oh Céus! Quando no mundo
Para sempre será tal crime extinto?
Maus foram nossos pais para com eles.
Torpe ambição, nefária crueldade

Os esforços mil vezes deslustraram
Dos primeiros colonos lusitanos,
Que o amor ao áureo metal, e feios crimes
A estas virgens plagas conduziram.
Não, dos canhões não foi o eco estrondoso
Que ao índio impôs terror; nem mesmo a morte;
[...]Foi sim o cativo, algemas foram,
Que alguns, ora colonos, de seus pulsos
Aos pulsos dos indígenas passaram.
(MAGALHÃES, 1856, p. 38)

A passagem supracitada nos revela o status temporal da escravidão, que é entendida como um mal que ainda se faz presente, um passado que não passa, mas cuja supressão futura é ansiada, ainda que incerta. Ela também mostra tanto a forma como a escravidão é concebida.

Pode-se afirmar que Magalhães segue os rastros deixados por Denis, em *Resumo da história literária do Brasil*, pois o pesquisador francês já preconizara a urgência em voltar ao passado para destacar a diferença, ou seja, a cor local. Contudo, para dar ênfase ao que escreve, distinguindo-se sobre os demais historiadores da literatura brasileira, Magalhães desdenha os estudos realizados pelos estrangeiros, sobretudo por Denis. Condenando a escravidão, Magalhães assevera que o sistema escravocrata torna-se um obstáculo para o progresso e o engrandecimento da nação. Assim, ele se propõe a traçar a história da literatura do Brasil, com seus dramas, suas cenas, seus atores e suas paixões. Nessa história, terá lugar “a liga dos homens positivos” e “nada de exclusões, nada de desprezo”(MAGALHÃES, 1999, p. 34), pois o instinto oculto que existe em cada homem é responsável por despertar a sensibilidade no indivíduo em relação ao meio social e/ou espacial. Sobre o Plano Maravilhoso quanto à fonte das imagens míticas tomadas é mítica tradicional.

Aimbire, o heroico Aimbire, apregoadado
Entre todos os fortes pela audácia
Com que se arroja às feras, e as sufoca,
Dos Tamoios à frente aqui se mostra,

Pelo voto geral supremo chefe.
De vulto hercúleo, soberano o porte,
Olhar dominador, severo o rosto,
Bela estátua de bronze parecia,
Qual a de um Marte modelara um Fídias
(MAGALHÃES, 1856, p. 50).

A *Confederação dos Tamoios* carrega consigo a pretensão fundacional. Pretende fundar um modo de ver, construir uma imagem, sob a pena, entretanto, de negar-se enquanto imagem, afinal, produzir uma nação exige uma "figuração que ao mesmo tempo em que significa o 'começo histórico' de uma imagem, precisa negar que é algo que se funda" (ROUANET, 1990, p. 61). Nesse sentido, Magalhães foi capaz de produzir com *A Confederação dos Tamoios* uma espécie de "paisagem exótica" da nacionalidade. Nela, os Tamoios são identificados como matriz da nacionalidade. Homens e mulheres valorosos que lutam obstinadamente por sua liberdade contra o invasor português. Essa matriz de individuação nacional legaria aos pósteros uma oposição entre liberdade e civilização? A resposta de Magalhães é negativa. Com efeito, nessa paisagem tem lugar o sacrifício do tamoio Aimbirê e seu enterro católico pelas mãos dos jesuítas Anchieta e Nóbrega. Os jesuítas promovem o amálgama entre a origem americana e a empresa colonial. O caráter exótico da paisagem desenhada por Magalhães revela-se em sua tentativa de obnubilar a violência responsável pelo próprio amálgama entre a matriz da nacionalidade e a civilização ocidental:

Quando no dia crastino os valentes
Companheiros dos Sás já destas plagas,
Que Anchieta abençoará, se apossavam,
Traçando do Janeiro os fundamentos,
E a S. Sebastião um templo erguendo
Viram nas ondas flutuar dois corpos
Que o mar na enchente arremessara as praias.
De Aimbire e de Iguassú os corpos eram!
Vi-os Anchieta com chorosos olhos;

Para a terra os tirou, e nessa praia,
Que inda depois de mortos se abraçavam,
Deu-lhes a réquia para sempre unidos!"
(MAGALHÃES, p.208- 9)

Com características discursivas próprias de manifesto, o *Ensaio* de Magalhães apresenta um programa no qual a literatura tem uma missão a cumprir. Para “o pioneiro do nacionalismo brasileiro”, cada época impera uma ideia central que congrega pessoas em torno de uma mesma crença e as move em busca de um determinado fim: “Essa ideia é o espírito e o pensamento mais íntimo de sua época, é a razão oculta de todos os fatos contemporâneos” (MAGALHÃES, 1999, p. 30). A fim de apreender a ideia (ou o instinto oculto) faz-se necessário a investigação histórica, ou seja, o retorno ao passado, a fim de pedir “conta à história e à tradição” (MAGALHÃES, 1999, p. 30). À literatura, portanto, caberia a função de ser portadora do espírito ou instinto oculto do período.

Sobre o Heroísmo Épico quanto à forma é heroísmo histórico coletivo, quanto ao percurso vai do histórico para o maravilhoso, quanto à ação heroica são feitos bélicos ou políticos. Vejamos uma passagem em que o objetivo das lutas se revela, ou seja, almejavam apenas a liberdade e a vingança de seus usurpadores:

Tamoios, que me ouvis, tudo está pronto;
Todos estes sertões estão armados,
E esperam só por vós. Eia aprestai-vos
Para a digna de nós grande vingança,
Que a vida e a liberdade nos segure.
Não há prazer que ao da vindita iguale.
Comorim não quer tristeza, quer furor e guerra!
Armai-vos para a guerra sanguinosa,
Que eu aviso vou dar às tabas todas
Que vós sereis conosco. Prometeis-me?
Quereis ser livres de uma vez e sempre?
-Sim, prometemos. – Numa só voz bradaram:
Vingança e liberdade só queremos.
(MAGALHÃES, 1856, p. 49).

Conforme o estudioso Costa Lima (1984), sob a *Confederação dos Tamoios* “vê-se a sombra do exotismo e, com ele, da prédica europeia para o novo mundo” (p. 123). De fato, o exotismo era a saída para aqueles que aderiam ao receituário proposto, por exemplo, por Ferdinand Denis; mas também “era a saída para quem, diante do risco de europeização da sociedade brasileira, procurasse na natureza a matriz de individualização nacional” (Idem, p. 134). O exotismo dos exóticos irá produzir, o “abrasileiramento” da natureza e dos primeiros habitantes americanos através da pintura de paisagens atemporais, positivas, exemplares e, sobretudo, capazes de estabelecer as singularidades necessárias ao processo de identificação: tais paisagens deveriam ser “capazes de rascunhar origens étnicas e identidades nacionais mesmo onde se veem ruínas de aldeias e divisões políticas e sociais” (Idem, 1990, p. 123). Dessa forma, o exotismo brasileiro em um movimento similar ao europeu irá produzir um veto à autorreflexão: o contato com a natureza se dá exclusivamente através do olhar; um olhar pasmado que se resolve no “êxtase ante sua selvagem maravilha” (Costa Lima, 1984, p. 134).

Duas décadas separam o aparecimento do “Discurso” (1836) e a publicação da “Confederação dos Tamoios”, obra na qual, sob a forma de épica, Magalhães tenta desenvolver os postulados presentes no primeiro. Conforme o estudioso Castello (1953), o poema segue de perto as propostas do “Discurso”. Por ocasião da publicação da *Confederação dos Tamoios*, tem lugar a contenda entre o grupo que desde a década de 30 se articulava em torno da revista *Niterói* e o crítico que assinava pelo pseudônimo Ig: José de Alencar. A esta época, Alencar ainda jovem apenas aspirava ingressar no seleto circuito das letras. A série de oito “Cartas sobre a Confederação dos Tamoios” publicadas no *Diário do Rio de Janeiro* foi certamente importante momento na consecução de suas aspirações. (CASTELLO, 1953, p. 13).

Alencar inicia suas críticas à *Confederação dos Tamoios*, propondo o debate acerca do significado de um “poema nacional”. Do seu ponto de vista, a primeira exigência colocada àquele que deseja cantar a nação é a autenticidade; um “poema nacional” deveria “arrancar do seio d’alma algum canto celeste, alguma harmonia original, nunca sonhada pela velha literatura de um velho mundo” (Alencar in Castello, 1953, p. 25). Cumprir esta exigência significaria como propunha Denis, auscultar a voz da natureza, despojando-se do óculo da civilização, de tal sorte que o poeta

"contemplaria as maravilhas de Deus; veria o sol erguer-se no seu mar de ouro, a lua deslizar-se no azul do céu; ouviria o murmúrio das ondas e o eco profundo e solene das florestas" (*ibidem*). A transparência da relação entre o poeta e a natureza deveria arrebatá-lo em uma espécie de entusiasmo de cujo estro dependeria o sucesso do próprio poema.

No rastro de Denis, Alencar afirma a urgência de uma literatura nacional bem como o primado da natureza no momento de sua fundação. A natureza é o princípio de individuação nacional: ao mesmo tempo segreda sua substância e atesta sua autenticidade. No entanto, o mesmo entusiasmo em face da natureza - garantia do sucesso do poema nacional - pode conduzir à esterilidade: "O Brasil em toda a sua beleza natural, ofusca o pensamento do homem com a luz forte que deslumbra a vista e cega; é preciso que essa luz perca um pouco da intensidade para que olhos humanos possam se habituar a ela" (CASTELLO, 1953, p.6). É necessário, portanto, vestir a natureza "com as roupagens da arte e da civilização".

O poema nacional deve fazer imbricar natureza e civilização em uma dupla perspectiva. Por um lado, natureza e civilização devem encontrar-se em uma linha de continuidade entre "ser" e "devir": o horizonte da natureza é a civilização. Por outro, a imbricação entre natureza e civilização cria uma instância controladora segundo a qual, no poema, o Brasil deve encontrar-se à altura das demais nações; neste caso, como Alencar tem diante de si um poema épico, reporta-se à tradição literária iniciada com Homero. (Idem, p. 7).

Assim estruturada, a crítica Alencariana à obra de Magalhães não está destituída de problemas. Ao abotoar natureza e civilização, o autor coloca em questão a exigência de autenticidade: ao mesmo tempo exige originalidade absoluta e conformidade à tradição. No entanto, o próprio Alencar parece estar ciente do problema. Ao termo de sua segunda carta, Alencar contesta a própria forma com a qual Magalhães construíra o seu poema nacional. Para ser autêntico, o poema deveria ser conforme à natureza de seu objeto, absolutamente original. Se lhe coubesse a tarefa de criar tal poema, afirma Alencar, "escreveríamos um poema, mas não um poema épico; um verdadeiro poema nacional, onde tudo fosse novo, desde o pensamento até a forma, desde a imagem até o verso". (CASTELLO, 1953, p. 7). No

próximo capítulo, traremos alguns apontamentos em torno da imagem do índio em meio ao Romantismo.

5. REFLEXÕES EM TORNO DA IMAGEM DO ÍNDIO ROMÂNTICO

Um dado sócio histórico relacionado ao Romantismo diz respeito ao fato de que, durante o período colonial, a produção literária brasileira estava voltada para a imitação do que vigorava na Europa. Com a independência do Brasil em 1822, houve a necessidade de se criar um passado identitário. Segundo Castello, em “virtude da escassez da bibliografia crítica e histórica”, os poetas tinham “dificuldade de elaboração da história da literatura do Brasil”, mas também ressalta que eles “imitavam os modelos sugeridos pelas literaturas europeias” porque assim preferiam (Magalhães *apud* CASTELLO, 2004, p. 194).

Em vista disso, através da Literatura, foi possível “forjar” a ideia de nação. Já na fase Pré-Romântica, a Literatura Brasileira passa a “inventar” uma história para o passado da nação, trazendo à cena a figura mais emblemática desse processo de progressiva construção de uma identidade nacional: o índio. Isso é notável nos poemas épicos *O Uruguai* (1769) e *Caramuru* (1781), os quais remontam às origens da fixação do indígena brasileiro como o herói nacional que atenderia às demandas românticas da elaboração desse passado identitário. (RAMALHO, 2013).

Sendo assim, este trabalho também tem o propósito de refletir sobre a real condição dada ao índio, que embora tenha sido tomado como o herói nacional, foi marginalizado pela hegemonia do século XIX, e tinha dificuldade de questionar esta marginalização, portanto, prescindia de um intelectual que pudesse intervir por ele.

Ser nacional sem ter olhos americanos devidamente voltados para tudo aquilo que caracteriza, de maneira intrínseca, a brasilidade, fundando a “persistente tradição nativista que tem guiado as produções literária e crítica no Brasil”, que “não teria sido tão marcante e tão insidiosa se a crítica e a história da literatura não se tivessem aliado a este projeto. (ROUANET, 1991, p. 131). Estas duas atividades se desincumbiram da missão patriótica que lhes havia sido confiada. A historiografia compactuava com a crítica ao valorizar seletivamente a literatura passada, escolhendo “aquilo que merece – ou não – figurar numa obra de história”. Com a força sistêmica que elas adquiriram, Rouanet concluía que, “muito mais do que pela atuação da produção artística, foi esse discurso comum à crítica e à história da literatura que

acabou se revelando o lugar ideal para que se pudesse assegurar a permanência secular deste critério simultaneamente valorativo e diferenciador”. As duas disciplinas passaram a guiar o sistema literário brasileiro e, por isso, romper os termos da sua simbiose seria intervir na nossa literatura: Costa Lima, Sússekind e Rouanet jamais esconderam que as suas leituras do passado eram motivadas pela insatisfação com a qualidade média da nossa produção, que os levava a rejeitar a crítica e a historiografia dominantes como caracterizadas por “tão repetidas menções a determinados nomes, a certos momentos considerados decisivos ou ainda a adoção dos mesmos critérios cada vez que se pretende perceber o que é ‘importante’ dentro do quadro geral da literatura nacional”. (CÉSAR, 1978, p. 48).

Vale notar, por fim, que naquela mesma época Haroldo de Campos caminhava numa direção convergente ao propor, num famoso ensaio de 1989, que a permanência do projeto romântico-identitário era derivada da sua presença como fundamento da historiografia de Antônio Candido. Numa crítica que seria continuada por outros pesquisadores – notadamente por Abel de Barros Baptista –, Campos localizou no tema da origem o elemento central do legado conceitual de Candido, uma vez que, na sua teleologia, a nossa literatura se intensificava como “nacional” mediante a aclimação do “espírito do Ocidente” à sua “nova morada em terras americanas”, num processo de “floração gradativa” pelo qual o “espírito nacional” aos poucos teria se revelado em sua expressão própria. Tal “expressão própria” do “espírito nacional” teria por função fomentar “um processo de tomada de ‘consciência’ da ‘existência espiritual e social’ [do] povo, e a conseqüente formação de ‘padrões’ de ‘pensamento’ ou ‘comportamento’.

Ao insistir nesta “função conscientizadora”, Candido teria convertido “o interesse particular do Romantismo nacionalista (a perspectiva romântico-missionária) em ‘verdade’ historiográfica geral”, assim consolidando um velho pressuposto da crítica brasileira: ao fazer com que “as características distintivas do que seja ‘literatura’” fossem “tomadas de empréstimo à visão específica e particularizante que, do fenômeno literário, se faz o próprio Romantismo”, Candido verticalizava o “modelo semiológico” do qual “emerge ‘uma literatura empenhada’, com ‘sentimento de missão’ em grau tão elevado que chegava [...] a tolher o ‘exercício da fantasia’”. (CÉSAR, 1978, p.48).

Ao longo da nossa história, a relação entre colonizadores e os “da terra” tem se caracterizado por dominação, aculturação e muitos conflitos. Os historiadores afirmam que, na época da catequese, a população indígena no Nordeste teria sido de aproximadamente 650 mil pessoas. Atualmente, esse número restringe-se a aproximadamente 36 mil. Desde 1500, sabe-se que a reação indígena durante o império teria sido de perdas, mas o fato é que muitas etnias sofreram com o processo de extinção. Apesar de haver o Estatuto que defende o índio, muitos grupos buscam sua condição indígena junto ao órgão federal. Estudos revelam que no Brasil Colonial houve a legislação e a política da Coroa Portuguesa em defesa da situação dos índios, porém, a estudiosa Manuela Carneiro da Cunha qualifica essa “preocupação” como “contraditória, oscilante, hipócrita” (1992, p. 115). Assim podemos, ressaltar sua importância como uma “tradição intelectual e política” (JOHNSON, 2004, p. 19) e que também aborda o lado subjetivo das relações sociais.

O contexto do século XIX, século este considerado heterogêneo devido à efervescência dos conflitos. Como afirma Cunha sobre o assunto, este foi

o único que conheceu três regimes políticos: embora dois terços do período se passem no Império, ele começa ainda na Colônia e termina na República Velha. Inicia-se em pleno tráfico negreiro e termina com o início das grandes vagas de imigrantes livres. É, como se sabe, um período de tensões entre oligarquias locais e surtos de centralização do poder (1992, p. 133).

Segundo Ricardo, “é no indianismo romântico que se reúnem pela primeira vez três palavras carregadas de sentido ideológico: o indianismo que foi transformado em teoria social; o Romantismo a que o índio deve causa e o Nacionalismo que passa a ser símbolo” (1985, p. 74). Do outro lado, além da preocupação em buscar a origem da literatura brasileira, os poetas da geração romântica reconheciam que havia a “necessidade de reapreciar o desenvolvimento do nosso pensamento crítico com suas impregnações patrióticas e de procedência externa” (CASTELLO, 2004, p. 192).

A estética literária romântica é a primeira a reivindicar uma literatura autenticamente brasileira e, portanto, inaugura a era nacional da literatura. Tendo como grande projeto a construção de uma identidade nacional, os autores desse período, por conseguinte, valorizaram os elementos nacionais, para consolidar o sentimento de brasilidade nascido com a independência política do país em 1822. O

índio, naquele contexto, trazia uma marca de exclusividade temática, uma vez que, conforme ressaltou Cassiano Ricardo, “por motivos óbvios, os portugueses já não admitiriam o índio em suas obras poéticas ou romanescas”. Em vista disso, “caberia fazê-lo aos brasileiros” (RICARDO, 1986, p. 76).

Sendo assim, os poetas românticos passaram a buscar inspiração na natureza, uma vez que ela corroborava a “valorização literária do nosso passado histórico” (CASTELLO, 2004, p. 203). Contudo, esses escritores também perceberam que “só o louvor ou a exaltação da natureza, em termos puramente descritivos, não bastava para criar uma expressão literária brasileira”. Assim, incorporou-se igualmente o sentimento religioso, que, pelo lastro deixado pelo processo religioso de colonização que deu origem a uma mentalidade primordialmente cristã no país, também serviu de tema e de inspiração para os poetas. Faltava, porém, um elemento que, agregando a natureza e um espírito nacionalista, sustentasse a defesa dessa identidade.

Com o advento do Romantismo, o índio passa a ser apontado como o elemento mais legítimo da formação do Brasil, em oposição a injustiças e menosprezo que lhe devorava o elemento estrangeiro como assinala Castello (2004). Sendo assim, o índio torna-se “elemento *sine qua non*” (RICARDO, 1986, p. 75), no momento em que os navegantes portugueses revelavam ao mundo a criatura humana até então desconhecida.

Dividido em cinco capítulos, o livro “Eternamente em Berço Esplêndido” da estudiosa Maria Helena Rouanet, apresenta, no primeiro capítulo - “Tecendo um contexto: a representação das relações Europa-Novo Mundo na passagem do século XVIII para o século XIX - como o título indica, é esboçado o pano-de-fundo do cenário onde o “jogo de expectativas” se desenrolará, enfatizando-se a função pedagógica das viagens na época Oitocentista. A seguir, no Capítulo 2 - “O Mundo de realidades que se bifurcam” – a estudiosa apresenta o ponto de vista europeu acerca dos limites e possibilidades da civilização americana, redefinindo-a através de uma nova divisão: a América da ciência, simbolizada pelos Estados Unidos e a América da literatura, identificada com a parte latina do continente necessitando, portanto, das “luzes” europeias. No Capítulo 3 - “A Hora e vez do Brasil brasileiro” – a estudiosa apresenta o modo como o administrador da Biblioteca Sainte Geneviève conceberia a função de brasilianista do século XIX e como terminaria por ocupar uma posição ímpar na gênese da nossa literatura. Nesses dois capítulos introdutórios, a autora explica o

panorama intelectual onde se insere a atuação de Ferdinand Denis, ela remonta aos fins do século XVII. No capítulo 4- “Percursos e percalços de um viajante”, Maria Helena retoma “o fio da meada” e volta ao “jogo” ao analisar e redefinir o papel desempenhado pelos viajantes, categoria na qual Denis se insere. Se, por um lado, eles serviram para confirmar ou alterar os pressupostos de seus conterrâneos sobre o continente americano, por outro, os habitantes do Novo Mundo também estabeleceram expectativas quanto a esses europeus. Isto ocorreu principalmente no que se refere à proposta e transmissão de valores padrões de comportamento. E, por fim, no capítulo 5- “Pátria amada. Pátrio poder” a estudiosa apresenta como a valorização do exótico, proposta por estudiosos ofereceu à intelectualidade do Estado recém-independente uma alternativa capaz de dar à sua produção literária um caráter nacional.

Nesse processo, foi fundamental a participação de alguns brasilianistas europeus que, na esteira da crescente curiosidade e simpatia pelas coisas americanas vistas na Europa nos fins do século XVIII e inícios do XIX, voltaram os olhos para o Brasil e perceberam, e nos fizeram perceber, as peculiaridades próprias ao país. O exotismo da paisagem natural e dos costumes, o clima tropical e a raça famosa por ter sido vinculada, desde as descobertas, às ideias de pureza e liberdade do “bom selvagem” – tudo que se apresentava como original em relação aos padrões europeus foi primeiramente por eles valorizado e estimulado a fazer parte de nossas manifestações culturais e literárias, as quais deveriam ser essencialmente americanas, diversas, portanto, dos modelos clássicos europeus. Destacam-se como fundamentais neste processo de autonomia da literatura brasileira por via do discurso da “americanização” os nomes de Almeida Garrett e, principalmente, de Ferdinand Denis.

Sobre este último autor, Maria Helena Rouanet afirma que

da História ao romance indianista, com incursões pela arte da fabricar artefatos e enfeites com plumas de pássaros, pelo gosto dos brasileiros pela música ou pela introdução do dromedário no Nordeste brasileiro, nada parece ter escapado a este homem cuja formação setecentista se revela também no gosto muito especial pela erudição enciclopédica (ROUANET, 1991, p. 139).

Também em 1826, mesmo ano da publicação do ensaio de Almeida Garrett, Ferdinand Denis publica um texto que pode ser considerado, pela influência que exerceu o mais importante para o desenvolvimento da consciência nacional da literatura brasileira (CANDIDO, 2002, p. 22).

Denis permaneceu em território brasileiro entre os anos de 1816 a 1819. De volta à Europa, ele se dedicou intensamente ao estudo da língua, da literatura, da etnografia, da geografia e da história do Brasil, tornando-se um dos maiores especialistas nesses assuntos de sua época. Seus trabalhos foram apresentados em dezenas de livros, em artigos publicados na imprensa francesa e também em sessões de instituições de prestígio, como o *Institut Historique de France* e o *Athenée des sciences, lettres et arts* de Paris. Apesar de vasta, uma parcela muito pequena da produção bibliográfica do escritor vem sendo explorada, pois geralmente se mencionam apenas as obras de sua autoria que se relacionam mais diretamente com a literatura brasileira ou que teriam ajudado a orientar a produção romântica nacional, tais como o *Scènes de la nature sur les tropiques et de leur influence sur la poésie*, de 1824, e o *Resumé de l'histoire littéraire de Portugal, suivi du résumé de l'histoire littéraire du Brésil*, de 1826. (CANDIDO, 2002, p. 28).

Trata-se da parte relativa ao Brasil do volume “Resumo da História Literária de Portugal”, seguido do “Resumo da História Literária do Brasil”. De um modo geral, pode-se afirmar que o ensaio de Ferdinand Denis desenvolve-se na mesma linha de pensamento exposto por Almeida Garrett, sendo, no entanto, um trabalho bem mais profundo e claramente mais engajado. Há de ser ressaltada, no entanto, uma diferença importante entre os estudos. Diferentemente de Garrett, que se ocupara do Brasil apenas em um pequeno capítulo de sua “História abreviada da língua e poesia portuguesa” – na qual considerava que as produções literárias dos brasileiros pertenciam à literatura de Portugal – Denis “atribui à literatura do Brasil um caráter de independência em relação à literatura da antiga Metrópole, o que o faz considerá-la à parte e dedicar-lhe um longo ensaio dividido em nove capítulos”. (CANDIDO, 2002, p.31).

No século XIX, a adoção da estética literária proposta por Denis, baseada na descrição pitoresca, levou escritores como Machado de Assis a responderem a pesadas críticas pela ausência do “Brasil” em sua obra, obstruindo a recepção, tanto

nacional quanto internacional, daquele que seria considerado o maior escritor brasileiro de todos os tempos.

Ferdinand Denis, devido aos seus estudos realizados passa a ser chamado de tradutor de textos sobre o Brasil em fevereiro de 1821, dois anos após retornar à cidade de Paris, Denis publicou no *Journal des Voyages, Découvertes, et Navegations Modernes* o seguinte artigo: “Lettre Inédite de Pedro Vas de Caminha Sur La Découverte Du Brésil”. Trata-se da primeira tradução da qual se tem notícia do documento escrito pelo escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral a Dom Manuel entre 26 de abril e 02 de maio de 1500. Aparentemente ele se inspirou no trabalho realizado por Alexandre de Jonnès que, um ano antes, havia veiculado no mesmo periódico uma tradução da carta de Cristóvão Colombo sobre as ilhas do mar das Índias. *Des Voyages* costumava informar o nome do autor ou do tradutor da maioria de seus artigos, mas “Lettre Inédite de Pedro Vas de Caminha Sur La Découverte Du Brésil” foi publicado anonimamente. (DONEGÁ, 1987, p, 14)

Uma breve nota introdutória indicou apenas que o responsável pela tradução, recém-chegado da cidade do Rio de Janeiro, tivera o cuidado de se manter fiel ao texto de partida: um viajante recém-chegado do Rio de Janeiro fornece a tradução exata de uma peça muito curiosa que lhe foi comunicada nos arquivos da marinha real dessa cidade. É uma carta escrita por Pero Vas de Caminha, quando indo às Índias, descobriu a costa do Brasil. Essa relação, feita em um português bastante antigo, oferece uma pintura ingênua dos usos dos povos que habitavam o país neste momento. O que deva ser “de grande interesse em um tempo no qual a América Portuguesa adquiriu, em poucos anos, tanta importância”. Pero Caminha endereça sua carta ao rei, ele lhe dá apenas o título de alteza, mas sabe-se que os monarcas portugueses empregaram somente muito mais tarde o de majestade. Se acreditarmos no conteúdo da nota reproduzida acima, Denis teve acesso à cópia da carta de Caminha durante sua estadia no Brasil. De fato, o escritor luso foi uma das mais importantes referências para Denis em assuntos relacionados ao território brasileiro. Além disso, a tradução de Denis “deixa de fora exatamente os mesmos trechos eliminados por acaso que cortou de sua versão as famosas passagens sobre as “vergonhas” dos indígenas americanos”. (DONEGÁ, 1987, p, 14).

Como se pode depreender, Ferdinand Denis mostra-se insistente em sua proposta de americanização das letras brasileiras. Em cada uma das obras, destaca o que ela apresenta de cor local e, num passo seguinte, reclama este não ter sido utilizado com mais frequência. Nessa sua atitude de cobrar dos poetas árcades uma maior incorporação da realidade americana, pode-se perceber um anacronismo crítico. Tendo produzido sob a égide do mimetismo que imperava à época e que “incitava os autores a seguirem os modelos clássicos, cujas características básicas são o convencionalismo e o artificialismo, a estes escritores pouca liberdade era facultada para, quebrando as convenções clássicas, particularizar seus cantos, adequando-os à mitologia indígena”. (ROUANET, 1991, p.126).

Por outro lado, as propostas de Garrett e Denis que defendiam que a literatura brasileira se afirmasse pela diferença, pelo não compartilhado com os europeus, acabaram resultando em um atrofamento das possibilidades. O brasileiro, a despeito de sua complexidade humana e étnica, deveria identificar-se exclusivamente com o nativo; e mesmo este seria reduzido às suas superficialidades exóticas. Em vários momentos do ensaio de Ferdinand Denis, fica explícito que suas propostas aos brasileiros estão sempre vinculadas à saciedade da curiosidade pelo exótico do leitor europeu (ROUANET, 1991, p. 139).

Nas epopeias desse período, o nativo das Américas era concebido como um “outro”, como uma raça inferior à branca que, sem lei, nem fé, nem rei, vivia a cometer barbaridades e que, caso necessário fosse aos empreendimentos colonizadores, seria exterminado. Já em Denis, toda a lógica colonial é subvertida, a começar pela consciência da culpabilidade dos europeus pelo seu extermínio. Em regra, o que se percebe então é uma simpatia pelo índio, uma proposta de respeito e compreensão ao nativo e sua cultura (as crenças, os cantos), tudo envolto agora em um tom de grandeza, capaz, inclusive, de dar sua contribuição à Europa. A expressão “idade das fábulas misteriosas” encerra em si o procedimento dos artistas românticos no jogo de recuperação dos tempos pretéritos. Neste jogo, o resgate de um contexto histórico é reelaborado pelas idealizações comuns ao mundo da fábula e do mistério, não se pretendendo como verdade científica (ROUANET, 1991, p. 157).

Envolveu-se tanto nas questões locais que chegou a se manifestar contrariamente ao colonialismo português empregado no Brasil, mas, como era um renomado historiador e seus textos contemplavam “gregos e troianos”, seu

posicionamento político não lhe rendeu mais infortúnios. Convém salientar que as questões relativas ao homem negro não foram tratadas por Ferdinand Denis, compartilhante da opinião dos demais estrangeiros de que a vida dos negros vindos para o Brasil era “bem mais benigna do que nas outras colônias” (ROUANET, 1991, p. 167). No entanto, em carta encaminhada a um amigo, deixa claro seu descontentamento em relação à questão quando observa os numerosos negros que chegam de navio vindos da Costa da África para serem escravizados aqui (*Idem, Ibidem*).

Fernand Denis credita às três raças (branco, índio e negro) e à mestiçagem a positividade da “comunidade imaginada” brasileira. Com relação ao negro, escreve Denis: O negro necessita abandonar-se ao calor de sua imaginação, precisamos acompanhar-lhe o pensamento; a rapidez de suas palavras não lhe basta à abundância das ideias; com os gestos excita os expectadores, a voz se lhe dispara numa gargalhada, os olhos acessos denunciam o calor que lhe vai n’alma. Inconstante nos sentimentos, mas sempre crédulo, o sobrenatural embeleza lhes as narrativas; dá vida, com as tradições poéticas da terra natal, à nova pátria. Sem dúvida geme ainda à lembrança dos infortúnios passados, mas, apesar das dores da escravidão, o presente arrebatando-lhe o ardor da imaginação, o conduz e desviam-lhe os olhos do futuro (DENIS, 1968, p. 35).

Denis menciona, por último, o tema das histórias que interligam “tradições poéticas” dos ancestrais às da “nova pátria”. Estaria nas observações de Denis, cristalizadas no papel em 1826, o prenúncio efetivo de uma literatura brasileira? Ou seriam os primeiros vestígios de uma literatura afro-brasileira? Denis concede espaço ao negro enquanto produtor cultural, embora, pelos menos em *Resumo da história literária do Brasil*, não tenha transcrito nenhuma história oral. Contraditoriamente, o historiador literário, que antes afirmara a necessidade de se “estudar a literatura oral dos aborígenes” e atribuíra também valor positivo às “tradições poéticas da terra natal”, narradas pelos negros, no momento em que precisa citar nomes de mestiços e negros para inventariar a história da literatura, ele volta-se para a História. (ROUANET, 1991, p. 173).

Dessa forma, na exaltação da “bravura impetuosa” (DENIS, 1968, p. 35) dos homens que combatiam em defesa da América Portuguesa contra as invasões

holandesas, Denis resgata os nomes de Fernandes Vieira, Henrique Dias e Calabar. Se de fato Denis acredita que o Novo Mundo, notadamente o Brasil, é herdeiro não somente da cultura lusitana e da indígena, como também da africana, no segundo capítulo, “Visão sumária de alguns poetas dos séculos XVII e XVIII”, o seu discurso rasura imagens e vozes dos sujeitos negros. Denis inicia o capítulo afirmando: “É completamente ocioso pretendermos descobrir poetas antes do princípio do século XVII, que tenham merecido honrosa citação” (DENIS, 1968, p. 41). Portanto, apesar de apontar a presença do africano e do mestiço e sua importância para a constituição de uma sociedade livre dos grilhões da sujeição, quando precisa arrolar nomes, descrever a literatura, nomear a cor local, Denis exclui o negro e ignora sua tradição, sua cultura.

O destaque concedido a ele, em meio a tantos viajantes que por aqui passaram durante o século XIX, deve-se à conjugação de diversos fatores. Pois, além de ter sido “fonte obrigatória de consulta por ser autoridade inquestionável e grande divulgador de tudo o que dizia respeito a esse país”, Denis fez um “bom trabalho em termos do estabelecimento de parâmetros para a instituição de uma imagem da realidade brasileira que foi utilizada na formação da autoimagem do brasileiro quando de sua busca por uma identidade nacional” conforme Maria Helena Rouanet (1991, p. 172),

Quanto à historiografia literária propriamente dita, quando Denis fez a separação entre os escritores portugueses e os brasileiros, providenciou a inserção dos poetas nacionais no cenário da literatura universal na medida em que no cânone forjado então os escritores figurariam com nacionalidade diversa da portuguesa, particularizando sua temática e individualidades. Rouanet (1991) afirma, ainda, que Denis era considerado uma autoridade em historiografia, considerado uma fonte viva de pesquisa, além, é claro, da vastidão de seus textos. Os escritos dos autores brasileiros como sendo da história literária brasileira ficaram mais conhecidos a partir de Denis. (p. 175).

Mesmo tendo sido considerado o precursor do Romantismo por conta de sua temática, Ferdinand Denis não atribui ao período o início da produção literária no Brasil. Para ele, as manifestações remontam a um passado pouco mais distante, antes mesmo do Arcadismo a cujos autores atribuem grande importância. O início da literatura brasileira “não data de época muito recuada; entretanto, é muito difícil

determinar-lhe a verdadeira origem”. É certo que ela “começou com alguns imperfeitos relatos do século XVI, os quais se refugiaram, em grande parte, nos arquivos da Torre do Tombo” (CÉSAR, 1978, p. 35).

Pode-se inferir, desses posicionamentos de Ferdinand Denis frente à produção do Brasil, certa aproximação das concepções de estado-nação e fortalecimento do nacionalismo e originalidade literária. Em o “Rèsume”, ficam claras tais pretensões logo no início de suas considerações, quando abre o capítulo I com o seguinte tema: “Caráter que a poesia deve assumir no Novo Mundo”, refletindo sobre a nacionalidade literária e propondo a diferenciação da produção local da de Portugal “o maravilhoso, tão necessário à poesia encontrar-se-á nos antigos costumes desses povos, como na força incompreensível de uma natureza constantemente mutável em seus fenômenos” (Denis *apud* Weber, 1997, p. 231).

Ferdinand Denis morou no Brasil por três anos (1816-1819), durante os quais pôde observar a cultura, o homem, especialmente o índio, e até escrever sobre a natureza que tanto o surpreendia. Anos mais tarde, a forma apaixonante e abasileirada com que se exprimiu pôde se enquadrar no conceito de obnubilação brasílica. Como ainda não havia sido produzido, a seu ver, algo que realmente exaltasse a exuberância da natureza brasileira, ele próprio escreveu uma novela (CÉSAR, 1978, p. 35).

A história cultural brasileira, marcada pelo colonialismo europeu, desenvolveu-se em boa parte através da ação dos viajantes e dos tradutores, negociando imagens entre a colônia que se emancipa e se constitui em uma nova nação e entre seus diversos interlocutores do Velho e Novo Mundo. Longe de estabelecerem um diálogo equânime, as relações interculturais, notadamente nas formas da literatura de viagem e da tradução aqui estudadas, têm sido marcadas pelas relações de poder, resultando muitas vezes em verdadeiros atos encobertos de dominação sobre a cultura descrita/traduzida. (CÉSAR, 1978, p. 41).

Esse discurso de dominação pode se concretizar através da manipulação e disseminação de imagens dessas culturas onde os critérios políticos se sobressaem aos estéticos ou científicos. Essa, por exemplo, é a tese apresentada por Edward Said em *Orientalismo*, em que o autor demonstra como, através dos tempos, o Ocidente foi construindo uma imagem do Oriente através dos escritores, tradutores, estudiosos,

viajantes, artistas, etc., apagando as histórias locais e divulgando uma imagem diretamente vinculada aos interesses imperialistas das nações europeias.

Nas palavras do próprio Said, "o orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente - negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o". Se o orientalismo, de acordo com o ponto de vista de Said, empenhou-se em apagar e reescrever as histórias do Oriente como estratégia colonizadora valendo-se das práticas da literatura de viagem e da tradução, entre outras, no caso do Brasil tratou-se antes de tudo de construir essa história, já que aqui não havia civilizações antigas e desenvolvidas como as do Oriente, ou mesmo as encontradas em outras regiões da América, como nos Andes e na América Central, que oferecessem registros escritos de suas próprias histórias. (SAID, 2007, p. 59).

No decorrer da história brasileira, até praticamente o final do século XIX, a maior parte do conhecimento sobre o Brasil foi construída principalmente pelos viajantes estrangeiros que percorreram, registraram e descreveram o território e seus povos através de seus textos e imagens. Esses diversos viajantes sobrepujaram suas diferentes versões do Brasil, que, no entanto, apresentam como elemento recorrente a exuberância da natureza (já encontrada na Carta de Caminha) como tema principal na definição de um caráter identitário do país. O interesse dos europeus pelo conhecimento do Brasil e suas potencialidades gerou uma extensa bibliografia, que, se começou a ser construída pelos viajantes, a partir das primeiras décadas do século XX, vai se especializar no trabalho dos etnógrafos e posteriormente no dos brasilianistas, estudiosos estrangeiros de diversas áreas das ciências humanas que se especializam no Brasil. Essa extensa bibliografia pode ser enquadrada no que José Antônio Segatto chama de "historiografia do imperialismo", e vai refletir os interesses e as perspectivas das diferentes nações com as quais o Brasil se relacionou especialmente as europeias e a estadunidense, que se definiram ao longo da história brasileira como seus principais interlocutores culturais (SEGATTO, 2015, p. 243).

A conjunção entre tradução e relato de viagem como estratégia colonizadora já se encontra presente de forma clara na Carta de Caminha. Além de descrição da terra descoberta e dos índios que a habitavam, originando uma imagem que vai se propagar através dos séculos, a Carta também nos apresenta as primeiras dificuldades trazidas

pelo desconhecimento linguístico mútuo entre os europeus e os nativos, e as estratégias buscadas para enfrentar a situação. Percebendo a impossibilidade de entendimento da língua dos indígenas, a primeira preocupação do capitão da expedição é enviar um degredado para se introduzir entre os índios e trazer informações. Segundo Caminha, o capitão "mandou com eles (os índios), para lá ficar, um mancebo degredado, criado de D. João Telo, a que chamam Afonso Ribeiro, para lá andar com eles e saber de seu viver e maneira". (SEGATTO, 2015, p. 244).

Afonso Ribeiro pode ser considerado como o primeiro intérprete ou mediador cultural entre os habitantes da terra que seria chamada de Brasil e a Europa. Mas sua introdução entre os indígenas sofrerá a resistência dos mesmos, que, desconfiados, o devolvem repetidas vezes aos navios portugueses. O capitão pensa então em levar para a Europa alguns índios à força para servirem de informantes, mas é dissuadido a deixar mais dois degredados para se infiltrarem entre os nativos, estratégia que se tornará recorrente no período colonial. (ROUANET, 1991, p.98).

Assim, aos discursos fundadores se associam os pontos de vista de viajantes que desde o século XVI eram “elo[s] entre o presente europeu e um presente longínquo que funciona, na realidade, como uma promessa de futuro” (ROUANET, 1991, p. 97). Portanto, os ‘literatos interessados pelas coisas do Brasil’ — como eram então designados todos aqueles que escrevessem qualquer texto a respeito do país — cultuavam a verdade acima de tudo, manifestavam a sua intenção de tornar o Brasil conhecido e de reparar os erros que sobre ele se publicavam, aqui mesmo ou no exterior, e principalmente, tinham a certeza de estar prestando ‘um serviço [ao] seu país [ao] escrever [um] livro’ que a ele se referisse (ROUANET, 1991, p. 108).

Se o projeto missionário jesuítico e sua estratégia linguística e tradutória de “inscrição do outro”, segundo termo de Montero, são desbaratados após cerca de dois séculos de atuação, com a intervenção do Marquês de Pombal, que expulsou os jesuítas do território e extinguiu as famosas Missões, o processo de inscrição do outro continuou a se estabelecer através da literatura de viagem. Reprimida pela proibição da entrada de estrangeiros no território colonial, proibição que se intensificou com as descobertas de ouro e diamante nas Minas Gerais a partir do fim do século XVII, a literatura de viagem sobre o Brasil ganha novo alento com a abertura dos portos em 1808, possibilitando uma verdadeira invasão do território por um enorme contingente

de viajantes de diversas partes do mundo prontos a descreverem e divulgarem as potencialidades do país. (DONEGÁ, 1987, p 27)

Em seu *Resumo da história literária brasileira*, de 1826, Ferdinand Denis não apenas inaugura a historiografia literária brasileira, mas propõe uma poética, baseada na descrição da natureza tropical e dos costumes tradicionais como modelo pedagógico a ser seguido pelos escritores brasileiros românticos interessados em fundar uma literatura nacional para o país recém-independente. Denis impôs uma imagem do Brasil que deveria ser representada pelos escritores brasileiros em suas obras, imagem baseada na valorização do pitoresco e do exótico segundo o olhar do viajante europeu. Sua proposta foi incorporada na literatura e desenvolveu uma tradição nacionalista que iria definir por um longo período os rumos da produção crítica e literária brasileira, como demonstra Maria Helena Rouanet (1991, p. 179).

Para Rouanet, a obra de Denis enquadrou-se no discurso pedagógico desenvolvido pela França sobre a América, especialmente o Brasil, a partir do século XIX, como uma estratégia colonial. Segundo a autora, a presença da estratégia pedagógica intensifica-se nos textos dos viajantes franceses sobre o Brasil no decorrer do séc. XIX, "na medida em que a França perde terreno, sob este aspecto [da influência sobre o Brasil], não apenas para as demais nações europeias, mas também para a jovem nação norte-americana". Para Rouanet, a acentuação da função colonizadora nos relatos aponta um novo caminho na disputa de influência, através da substituição da diplomacia e das invasões armadas pela "fecunda infiltração da raça e do gênio" - "ao invés do navegador normando ou do corsário [...] homens de letras, de livros, que possam incumbir-se da preconizada 'infiltração' daquela 'semente francesa'". (1991, p. 109).

Sintomático que alguém precise vir de fora, notadamente do Velho Mundo, para ensinar aos brasileiros como se deva "olhar" para o Novo Mundo, em uma época quando se busca formar a identidade nacional. Por analogia, a questão aproxima-se da hipótese segundo a qual o Brasil é "um mundo primitivo que deve ser civilizado" (ROUANET, 1991, p. 61). Denis enfatiza que a diferença relativa ao Velho Mundo se concretizaria na originalidade e na cor local, fatores fundamentais de afirmação para a literatura ser de fato brasileira. No voltar-se sobre si mesmo, escolhida a língua por

meio da qual “os literatos” vão se comunicar, os temas — ainda segundo preceitos de Denis —, precisam estar relacionados às tradições, à natureza e ao clima do exuberante espaço. Ele insiste no primeiro capítulo intitulado “Considerações gerais sobre o caráter que a poesia deve assumir no Novo Mundo” para que a obra dos poetas “lamente as nações exterminadas, excite piedade (...) favorável ao resto das tribos indígenas; e que este povo exilado, diferente na cor e nos costumes” não seja jamais esquecido (DENIS, 1968, p. 33).

O projeto colonizador francês seria concebido como um projeto pedagógico, e a intenção de Denis seria estender os “benefícios” do intercâmbio colonizador a um campo que estaria ressentido de sua falta, o das letras. Essa intenção pode ser entrevista no *Resumé*, quando Denis trata da influência francesa sobre a literatura brasileira:

O papel que nos cabe desempenhar nesse país é ainda muito significativo, e se os ingleses têm, mais do que nós, a influência comercial que em toda a parte lhes caracteriza a atividade, devemos contentar com ver uma nação esplendente de juventude e de engenho afeiçoar-se às nossas produções literárias, por causa destas modificar suas próprias produções, e estreitar através dos liames espirituais os que devem existir na ordem política. (DENIS apud CÉSAR, 1978, p. 38)

Denis pode ser considerado o maior representante dessa estratégia nesse momento. Sua obra não apenas resgatou e divulgou a nascente cultura nacional brasileira, mas ajudou a formá-la. Apesar da busca de criação de uma identidade nacional, baseada em caracteres originais e locais, essa tendência exotista fundada no olhar estrangeiro acabou limitando o espaço de atuação da literatura brasileira, como comenta Antônio Candido, reconhecendo a reprodução, na esfera cultural, de uma dinâmica colonialista socioeconômica:

[...] daí um persistente exotismo, que eivou a visão de nós mesmos até hoje, levando-nos a nos encarar como faziam os estrangeiros, propiciando, nas letras, a exploração do pitoresco no sentido europeu, como se estivessemos obrigados a exportar produtos tropicais também no terreno da cultura espiritual. (CANDIDO, p. 43).

Desvendar as origens do discurso mítico e de seu objeto de descrição, através de uma leitura que Said chama de contra pontual, por levar em conta tanto o processo

do imperialismo quanto o da resistência a ele, pode oferecer uma estratégia para entender como a tradução e a literatura de viagem vem ajudando na construção de uma imagem do Brasil, tanto para os estrangeiros como para os próprios brasileiros.

O processo de mestiçagem em curso estaria fundindo negros, índios e brancos, dando azo à formação de uma raça histórica original e coesa. A própria mestiçagem marcaria a singularidade do Brasil em face das demais nações. Naquele Brasil oitocentista essa raça histórica não se encontraria perfeitamente formada; ao contrário, o que o polígrafo sergipano observava era um estágio de "desenvolvimento" caracterizado pela presença de uma "sub-raça mestiça e crioula" (ROMERO, 1943, p. 84), da qual Machado de Assis era um exemplar perfeito. Como se tratasse de uma sub-raça, o brasileiro seria apático e desinteressado de si, o que o conduziria ao vício da imitação e a nenhuma contribuição ao processo de construção nacional.

Além disso, Sílvio Romero superpõe uma perspectiva evolutiva à etnografia: através de um processo de miscigenação das matrizes étnicas originais - negra, indígena e latina -, resultaria uma população de "brancos presumidos", a raça brasileira. O processo de formação de uma raça corresponderia à "epopeia da nacionalidade, fábula cujas origens míticas se situam na gênese do mestiço e no cruzamento de culturas, matrizes da diferenciação progressiva do povo e da sociedade nacional". Não obstante suas críticas ao Romantismo Brasileiro, Romero parece reter o tom exótico que caracteriza sua retórica nacionalista. De sua perspectiva, o tropo exótico ganha a forma de mestiçagem. Com efeito, a singularidade do Brasil residiria no encontro de três raças, contudo o processo de formação da nacionalidade, vale dizer, o processo de seu amálgama, deve fazer desaparecer por completo negros e índios. Não por acaso, Romero iria propor um elemento para a análise do processo de construção nacional: as influências estrangeiras. Não se trata apenas do resultado do desinteresse de si característico da sub-raça mestiça. A importância das influências estrangeiras "reside em seu caráter civilizador: dada a incapacidade de negros, índios e do próprio colonizador português para assimilar a civilização, a civilização deveria assimilá-los" (

Nesse sentido, é possível afirmar que, primeiro, tal como em Alencar, o primeiro movimento tropológico característico do discurso de Sílvio Romero trata de desenhar

os contornos do "ser" nacional: a sub-raça mestiça. Contudo, esta "sub-raça" é impermeável à civilização, porquanto possa apenas simulá-la, imitá-la. Segundo, no momento mesmo da identificação nacional, dá-se a intervenção do tropo exótico, segundo o qual o "ser" nacional deve ser sacrificado a bem de seu ingresso na civilização ocidental (ROMERO, 1943, p.84).

De acordo com Antônio Cândido (1988), no que toca à questão racial, Romero teria recolhido da obra de Gobineau sua reflexão sobre as consequências da mestiçagem. Gobineau inseria-se no movimento que não apenas atribuíra um caráter natural às diferenças fenomênicas dos diversos povos e nações, como também passara a questionar os postulados iluministas da unidade do gênero humano. Para Gobineau havia uma relação de determinação entre raça e comportamento individual: a cada raça corresponderia um grau de aperfeiçoamento, cabendo à raça branca o monopólio da civilização. Ocorre que o avanço da civilização havia colocado a raça branca diante de raças não perfectíveis. É a partir desse contato que a questão da mestiçagem assume na obra de Gobineau um caráter central. A própria história - aquela que respeita aos sucessos da civilização - conduziria a um processo contínuo de degradação racial. Com efeito, mestiçagem, para o autor, irá implicar a degradação da raça branca que progressivamente perderia a possibilidade de remissão às suas origens étnicas (p. 89).

Prosseguir a análise sob as lentes propostas por Gobineau, significaria para Romero afirmar a inviabilidade do Brasil. Com efeito, o cruzamento entre raças que ambos enxergam no Brasil, conduziria, segundo Gobineau, ao seu próprio desaparecimento. Nesse momento, Romero inverte o modelo, sem, contudo, questionar suas bases, revelando, assim, toda a arbitrariedade de seus postulados. Ao contrário de Gobineau, Romero irá afirmar a possibilidade de a mestiçagem produzir não apenas a degradação das raças superiores, mas também a elevação das raças inferiores. (CÂNDIDO, 1988, p.103).

Nesse ínterim, trazemos à tona a Carta conhecida como “Carta de Pero Vaz de Caminha” é também conhecida como “Carta a el-Rei Dom Manoel sobre o achamento do Brasil”, é um documento no qual Pero Vaz de Caminha, escrivão

de Pedro Alvares Cabral descobridor do Brasil, registrou suas primeiras impressões sobre a terra descoberta.

É considerado o primeiro documento escrito da História do Brasil. Assim, é considerado o “marco zero” ou o pontapé inicial para a construção da história Brasileira após o descobrimento. O termo “descobrimento” é muito questionado hoje em dia, pois quando usado nos faz esquecer que estas terras já eram habitadas por índios. Vaz de Caminha era escrivão da frota de Pedro Alvares Cabral, e redigiu essa carta para Dom Manoel I, conhecido também como “O Venturoso” ou “Bem Aventurado”, para comunicar-lhe o descobrimento das novas terras. (DONEGÁ, 1987, p.32).

A Carta é datada em 1º de maio de 1500, a cidade onde estavam era Porto Seguro, e foi levada para Lisboa por Gaspar de Lemos, um grande navegador desse período. Tal carta manteve-se conservada inédita por mais de dois séculos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Esse Arquivo está localizado em Lisboa, e existe no Estado português desde a Idade Média possuindo mais de 600 anos; é uma das instituições mais antigas de Portugal e uma das únicas ativas até hoje. Foi descoberta no século XVIII por José de Seabra da Silva, mais precisamente em 1773. Foi noticiada pelo historiador espanhol Juan Bautista Munoz, e publicada pela primeira vez no Brasil pelo Padre Manuel Aires de Casal, um português, que além de padre desempenhava a função de geógrafo e historiador, e viveu no Brasil durante muito anos. Tal publicação ocorreu em sua obra denominada como “Corografia Brasilica” de 1817. (DONEGÁ, 1987, p.32). A carta é o exemplo típico do deslumbramento dos Europeus para com o novo. No caso o “Novo Mundo” como eram chamadas as Américas. Caminha documenta algumas características físicas da terra encontrada e o momento em que enxergaram um monte, denominado logo depois por Pedro Alvares Cabral como “Monte Pascoal”. Logo após, ele narra o desembarque dos Portugueses na praia, o primeiro contato com os índios e a primeira missa realizada na terra descoberta. Em 2005 este documento foi inscrito no Programa Memória do Mundo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura (UNESCO). (*Idem, Ibidem*)

Dividida em sete volumes, a obra *História da Inteligência Brasileira* estuda as obras literárias, científicas e artísticas com enfoque para o modo como a estrutura do pensamento brasileiro foi se expandindo. Dentre esse estudo das obras literárias, estão duas que nos interessam, a saber: “*A Confederação do Tamoios*”, de Gonçalves de Magalhães e “*Os Timbiras*”, de Gonçalves Dias. Passamos a destacar algumas citações descritas pelo estudioso Wilson Martins que revelam a importância de tais obras para a literatura nacional, por estas tratarem dos aspectos indianistas:

- “*A Confederação dos Tamoios* marca o definitivo retorno de Magalhães à estética clássica, iniciado desde 1838 com as suas peças de teatro” (p. 29).

A seguinte passagem revela que o escritor Gonçalves de Magalhães, de fato, teve intencionalidade épica ao produzir o poema longo:

- “Escrevendo a epopeia depois das tragédias, ele ascendia ortodoxamente na escala de valores críticos do Classicismo, embora excluísse irremediavelmente das correntes literárias contemporâneas” (p. 29-30).
- “Em 15 de agosto, Alencar não tinha maiores dificuldades em demonstrar que *A Confederação dos Tamoios* era, sim, uma epopeia, mas uma epopeia frustrada, apresentado todos os caracteres teóricos tradicionais no gênero: era um poema narrativo, de fundo histórico, no qual o heroico se aliava ao maravilhoso” (p. 32).
- “Como epopeia ou como romance histórico, a obra de Magalhães partia do pressuposto indianista que via nos americanos os verdadeiros antepassados dos brasileiros, e nos portugueses simples invasores estrangeiros que os haviam espoliado de suas terras e dos seus direitos”. (p. 32).

Aspectos semelhantes e divergentes entre *Os Timbiras* e *A Confederação dos Tamoios*:

- Gonçalves Dias destaca-se por apresentar uma “epopeia indianista pura, de simples exaltação dos selvagens” (p. 32)

- A Confederação dos Tamoios é considerada a epopeia indianista política em que o homem branco aparece como usurpador da “pátria” indígena (p. 32).
- “A tônica da Confederação dos Tamoios é virulentamente antilusitana, e mais indianista que Gonçalves Dias tinha sido até então” (p. 32).
- “O tema da Confederação dos Tamoios, invertendo perspectivas históricas tacitamente aceitas, era, precisamente, a luta em que os índios, figurando como heróis (no sentido próprio e no sentido literário da palavra), se opõem aos invasores estrangeiros de sua Pátria” (p. 33).
- Gonçalves Dias, por sua vez, tenta com Os Timbiras produzir o que deveria ser a grande epopeia indianista que estava no programa da escola romântica brasileira” (p. 46).
- “A confederação dos Tamoios é o anti-Caramuru, é um libelo acusatório contra os portugueses, assim como o Uruguai tinha sido um libelo contra os jesuítas; isso, no juízo de Porto-Alegre e provavelmente no de Pedro II, configurava-a como um poema nacional, como a grande épica da nacionalidade” (p. 34).
- “A verdade é que A Confederação dos Tamoios, apesar de tudo, pode-se defender com vantagem no plano dos princípios teóricos, mas é muito vulnerável no que se refere à realização, isto é, à qualidade poética (isso foi dito por Herculano)” (p. 35)
- “As ligações históricas ou de história editorial entre Os Timbiras e A Confederação dos Tamoios, duas faces opostas do Indianismo nesse momento decisivo, uma e outra já anacrônicas sem o poderem saber, uma e outra igualmente falhadas ao nível da realização” (p. 36).
- “Na Confederação dos Tamoios a assimilação dos brasileiros aos selvagens quinhentistas já parecia inaceitável ao espírito nacional do

século XIX, europeizante e moderno, mais remota ainda do nosso campo de curiosidade intelectual era a entre destruição de primitivos em guerras intestinas sem qualquer motivação superior” (p. 46).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No século XVI, os índios eram ou bons selvagens para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são ora os puros paladinos da natureza ora os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia.

Na verdade, o que deve ficar claro é que a posição especial dos índios na sociedade brasileira lhes advém de seus direitos históricos nesta terra: direitos constantemente desrespeitados, mas essenciais para sua defesa e para que tenham acesso verdadeiro a uma cidadania da qual não são os únicos excluídos. Querer a integração não é querer assimilar-se: é querer ser ouvido, ter canais reconhecidos de participação no processo político do país, fazendo valer seus direitos específicos. Sabemos que o tema essencial da história da formação de um elemento indígena é a guerra. As tribos viviam em função das batalhas, e esta organização remonta aos tempos mais antigos.

Acerca da importância de investigações sobre obras épicas que tratem do indianismo no Brasil, este campo de pesquisa corrobora com a valorização do gênero, não apenas pelo viés literário, mas também para a compreensão de sua importância como forma de circulação de aspectos culturais, míticos, históricos e estéticos, além da configuração do imaginário brasileiro através dos tempos que se pode recolher da observação e da análise dessas obras.

Do que foi dito até aqui, já é possível perceber que, no tocante à própria colocação do problema - o processo de individuação da literatura nacional - os termos de Magalhães são simétricos àqueles propostos por Denis: o Brasil possuiria uma tradição literária que, desde o século XVIII, progressivamente se distingue da portuguesa, mas que para se afirmar em seu caráter nacional dependia do influxo de temas próprios. Mas a simetria entre o "Discurso" de Magalhães e o *Resumé* de Denis não para na forma de estabelecer o problema; antes continua na resposta que se lhe oferecem ambos os autores. Com efeito, fazendo eco a Denis, para Magalhães, a disposição e o caráter do Brasil poderiam ser encontrados em sua pródiga natureza

que, de tão estrepitosa, murmurante e harmônica, havia inspirado os seus primeiros habitantes.

Tal era o caso dos Tamoios, os mais talentosos músicos e poetas autóctones que "em seus combates, inspirados pelas cenas que os rodeavam, repetiam hinos guerreiros, com que acendiam a coragem nas almas dos combatentes". É esta musa que desde tempos imemoriais inspirava os habitantes da terra pátria, que deveria tomar o lugar das Tágides, fazendo cessar seu canto. Mais que isso, era nesses primeiros habitantes que se deveria buscar a marca de singularidade da nação brasileira. Magalhães propõe assim que, sob a inspiração da natureza, o poeta autenticamente nacional cante o elemento indígena. Não se trata mais, como no Arcadismo, de levar o índio ao Tejo, senão de "particularizar os grandes temas, as grandes atitudes de que se nutria a literatura ocidental, inserindo-as na realidade local, tratando-as como próprias de uma tradição brasileira" (CANDIDO, 2000, p. 21). A analogia entre a produção cultural e comercial brasileira estabelecida por Candido, apesar de que atualmente tenha perdido bastante do seu impacto, nos lembra como as relações desiguais de poder, que regem as relações comerciais entre as nações, invadem a esfera literária e cultural. Apesar de que aparentemente tenhamos nos libertado da camisa de força do exotismo e do nacionalismo como critério de qualidade e originalidade literária, o que permitiu, por exemplo, o desenvolvimento do movimento concretista a partir da década de 1950, a ideia de propor espaços reservados para as literaturas segundo suas posições ocupadas no sistema econômico internacional continua a vigorar. (idem, p. 21)

Tendo em vista que os índios podem ser estudados de diversas maneiras e que nenhuma narrativa pode ser neutra, não pretendemos apresentar aqui nossas interpretações como verdades certas e evidentes, mas destacamos que a maneira como concebemos a sociedade e as relações sociais constituem as lentes que nos permitem enxergar os temas aqui abordados. O foco deste trabalho é, também, realizar um esboço da marginalização do índio, denunciada pelas obras estudadas. É também nosso objetivo produzir, mais adiante, tabelas contendo alguns usos e costumes dos indígenas identificados nas duas epopeias, a princípio trazemos apenas um glossário com termos de origem indígena.

Por tudo isso, a nossa investigação anseia tornar os estudos literários mais contextualizados com as questões referentes à representação do índio na épica indianista romântica sob a perspectiva dos estudos antropológicos e literários. Esperamos que este estudo tenha suscitado muitas questões e possíveis respostas que tenham inspirado novos olhares para a questão indígena brasileira.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *A Arte Poética*. Trad. Pietro Nasseti. Ed. Martin Claret Ltda. São Paulo, 2003.
- CANDIDO, Antônio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. 6ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda, 2000.
- CAMINHA, Pero Vaz de. Carta a El Rei D. Manuel. Dominus: São Paulo, 1963. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292>. Acesso em 22 de dezembro 2016.
- CASCUDO, Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.
- CASTELLO, José Aderaldo. *A Literatura Brasileira: Origens e unidade*. Vol. I. São Paulo: EDUSP, 2004.
- CÉSAR, Guilhermino. *Historiadores e críticos do Romantismo – 1: a contribuição européia, crítica e história literária*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos/São Paulo: EDUSP, 1978
- COUTINHO, Afrânio. *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1986, p. 90.
- CUNHA, Emanuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*- São Paulo : Companhia das Letras : Secretaria Municipal da Cultural : FUPESP, 1992.
- DENIS apud CESAR, Guilhermino. *Historiadores e críticos do Romantismo*: São Paulo. EDUSP, 1978.
- DIAS, Gonçalves. Os Timbiras. In: _____. *Poesias Completas de Gonçalves Dias*. Rio de Janeiro: Ed. Científica, 1965. p. 151-213.
- FERRETTI, Danilo J Zioni. A Confederação dos Tamoios como escrita da história nacional e da escravidão. In: *Historiografia*. Ouro Preto, 2015. Disponível em: <http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/831/537>. Consulta realizada em 12 de abril 2016.
- FLORESTA, Nísia. *A lágrima de um caeté*. (Edição atualizada com notas e estudo crítico de Constância Lima Duarte). Natal: Fundação José Augusto, 1997.
- FUNARI, Pedro Paulo. PIÑÓN, Ana. *A temática indígena na escola: subsídios para os professores*. São Paulo: Contexto, 2014.
- GAMA, Basílio da. *O Uruguai*. Rio de Janeiro: Agir, 1976.

JOHNSON, Richard. O que é, afinal, Estudos Culturais? / organização e tradução de Tomaz Tadeu da Silva. – 3ª.ed. –Belo Horizonte : Autêntica, 2004.

LEI Nº 6.001, DE 19/12/1973. In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm
Consulta realizada em: 10 de março 2016.

LIMA, Luiz Costa. O controle do imaginário. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983, 282 p.

MAGALHÃES, Domingos Gonçalves. A Confederação dos Tamoios. 3ª. Ed. Rio de Janeiro, 1994.

MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*. São Paulo, Cultrix, Ed. Da Universidade de São, 1977.

MONIZ, Edmundo. Prefácio. In. *A Confederação dos Tamoios*. 3ª. Ed. Rio de Janeiro, 1994.

PALMEIRA, Ariene Braz. “Os Timbiras, uma proposta de análise sob a perspectiva épica. Anais VI Fórum Identidade e Alteridades. complementar

PALMEIRA, Ariene Braz. Um Novo Olhar Sobre o Índio em “*A Lágrima de um Caeté*”, de Nísia Floresta. Anais do V SENALIC (Seminário Nacional de Literatura e Cultura). complementar

ORTIZ, Renato. Estudos Culturais. Tempo social (USP). São Paulo, junho 2004, p. 119-127.

RICARDO, Cassiano. Gonçalves Dias e o indianismo. In: COUTINHO, Afrânio (org.). *A Literatura no Brasil*. Era Romântica. Vol. 3. Rio de Janeiro: José Olympio Editora; EDUFF, 1986.

RAMALHO, Christina. *Poemas épicos: estratégias de leitura*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Uapê, 2013.

RAMALHO, Christina. *Vozes épicas: história e mito segundo as mulheres*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

ROMERO, Sílvio. A América Latina. Edição comemorativa do sesquicentenário do nascimento de Sílvio Romero. ... Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

ROUANET, Maria Helena. Eternamente em berço esplêndido: a fundação de uma literatura nacional. São Paulo: Siciliano, 1991.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SOUZA, Roberto Acízelo de. Introdução à historiografia da literatura brasileira.

Rio de Janeiro: EDUERJ, 2007.

SILVA, Anazildo Vasconcelos da; RAMALHO, Christina. *História da epopeia brasileira: teoria, crítica e percurso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorti. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SÜSSEKIND, Flora. O Brasil não é longe daqui. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios. : catolicismo e rebeldia no Brasil colonial – São Paulo : Companhia das Letras, 1995.

VERÍSSIMO, José. *História da Literatura Brasileira*. 5ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1969.

ANEXO

TABELA – VOCABULÁRIO INDÍGENA

Aculear – magoar.

Al – outra coisa, outra pessoa.

Alcantilada – Talhado a pique; escarpado.

Almo – encantador; bom, santo.

Altíloquo – Altíloquente; que fala com estilo elevado e grandioso.

Amarar – encher de água; de lágrimas.

Andurrial – lugar ermo; sem caminhos.

Aniilar –Aniquilar.

Asinha – Com brevidade, depressa.

Assenso – Assentimento.

Atro – Negro; escuro; tenebroso.

Avelórios – contas de vidro, miçangas, vidrilhos.

Avezar – habituar, acostumar.

Bardo – poeta; trovador.

Bívio – ponto de bifurcação de dois caminhos.

Briaréu – Da Mitologia Grega; Gigante de 100 braços e 50 cabeças, filho de Urano (Céu) e Géia (Terra).

Bródio – Refeição alegre; bagunça; barulho.

Bulcão – Nevoeiro espesso que precede a borrasca.

Caligem – Nevoeiro espesso; escuridão, trevas.

Cálix – Cálice da flor.

Carpir – Lamentar; chorar; queixar-se.

Cerúleo – Da cor do céu.

Coma – Cabeleira abundante e crescida; copa de árvore.

Crástino – matutino; matinal; relativo ao dia de manhã.

Crebo – Frequente; amudado; assíduo.

Crisol – Cadinho.

Devesa – Arvoredo.

Divícia – Riqueza.

Ebúrneo – De marfim.

Embruscar – Tornar triste; sombria; toldar; anuviar.

Endecha – poesia fúnebre; canção melancólica.

Equórea – Relativo ou pertencente ao mar alto.

Esbroadado – Reduzido a pó; desfeito; desmoronado.

Equipada – Aparelhada; equipada; enfeitada; adornada.

Estrênuo – Valente; corajoso; ativo; forte; tenaz.

Fauce – Garganta; goela.

Flébil – Lacrimoso; choroso; plangente.

Geena – Inferno; lugar de suplícios.

Gaurecer – Proteger; defender; curar; sarar.

Hirsuto – De pelos longos; duros e espesso.

Horríssono – Que produz som aterrorizador.

Imbelo – Que não é belicoso.

Inçar – tomar conta de; espalhar-se; alastrar; encher; contagiar-se.

Ínclito – Egrégio, ilustre, insigne.

Incocussa – Firme; estável; inabalável.

Incude – Bigorna.

Infrene – Desenfreado; desordenado.

Ingente – Enorme; desmedido.

Mesto – Triste, Melancólico.

Nefário – Nefando; abominável; execrável; sacrílego; perverso.

Núncia – Anunciadora; mensageira; precursora.

Obumbrar – Cobrir de sombras; tornar escuro; sombrio; toldar; nublar.

Ocíduo – Ocidental; que se põe; que chega ao fim.

Pingue – Fértil, produtivo, abundante; farto.

Prófugo – Fugitivo; desertor.

Protervo – Petulante; insolente.

Pudibundo – Pudico.

Propínquo – Próximo; vizinho.

Rábido – Raivoso.

Sempiterno – Eterno; perpétuo antiquíssimo.

Sânies – Matéria purulenta gerada por úlceras e chagas não tratadas.

Serpe – Serpente.

Sidéreo – Relativo aos astros ou próprio deles.

Soidade – Saudade.

Sólio – Assento real; trono; cadeira pontifícia.

Sopesar – Contrapesar; contrabalançar; equilibrar.

Sotopor – Por baixo; omitir; postegar; preterir.

Surdir – Sair da terra; inromper, emergir; aparecer.

Sus – Eia; ânimo; coragem.

Tergo – Dorso; costas.

Ultrice – O que vinga.

Undoso – em que há ondas.

Vate – Profeta; poeta.

Veiga – Várzea.

Vergôntea – Ramos de planta de certo porte; haste de planta.

Zéfiro – Vento suave e fresco; brisa; aragem.

Zimbório – Parte convexa que remata a cúpula de grandes edifícios; principalmente igrejas.

Zizânia – Fig. Desarmonia; rixa; discórdia.